

REVISTA  
(in)visível

EDIÇÃO UM - OUTUBRO | 2012

ESCRAVIDÃO

#### CONSELHO EDITORIAL

Fátima Orta Jacinto, Lira Dolabella, Marcelo Valadares,  
Pablo Almada, Rodrigo Saturnino e Salomé Coelho.

#### COLABORAM NESTA EDIÇÃO

Bruno Lamas, Cassilda Pascoal, Cristina Pereira, Daniel Cardoso, José Nuno Matos, Filipa Alvim, Lorenzo Bordonaro, Marco Schneider, Mário Maestri, Marta Araújo, Mayra Vergotti Ferrigno, Nuno ‘Azelpds’ Almeida, Patrícia Infante da Câmara, Silvia Rodríguez Maeso, Xavier Rigaux.

#### REVISÃO

Lira Dolabella , Marcelo Valadares, Rodrigo Saturnino e Salomé Coelho.

#### AGRADECIMENTOS

Buala, Camila Teles, Frei David, Frederica Rodrigues, Exotic Angels e Isabela Salim.

#### INFORMAÇÃO LEGAL

A **Revista (In)visível** é uma produção luso-brasileira de periodicidade indefinida e com distribuição eletrônica e gratuita. Os materiais publicados são da responsabilidade dos respectivos autores e autoras. Os textos são escritos em língua portuguesa. Qualquer Acordo Ortográfico é válido nesta edição, mas não é de uso obrigatório.

#### POLÍTICA DE DIREITOS DE AUTOR

A **Revista (In)visível** encontra-se em domínio público pela vontade do seu Conselho Editorial. Neste sentido, esta publicação (no formato *on-line*, impresso ou em qualquer outra forma que permita sua leitura e circulação, existente ou que venha a existir) expressamente renuncia, irrevogavelmente e em âmbito mundial, a todos os seus direitos patrimoniais e antecipa os efeitos do domínio público sobre seus direitos morais, na extensão permitida por lei.

Em razão do ingresso desta obra em domínio público, os leitores e leitoras podem, independentemente de outra autorização ou do pagamento de qualquer valor:

- Copiá-la e distribuí-la, integral ou parcialmente;
- Explorá-la economicamente (escambo, reprodução, distribuição, empréstimo... Não se assuste caso encontre, no futuro, um exemplar da (In)visível em um sebo/alfarrabista!);
- Modificá-la, criando obras derivadas.

Em qualquer hipótese de utilização, a autoria da obra original deverá ser devidamente identificada e informada.

#### CONTATOS

e-mail: invisivel.revista@gmail.com  
site: www.revistainvisivel.com

*Copy is Free!* Partilhe à vontade.

## EDITORIAL

# CONDIÇÃO (IN)ACEITÁVEL

O número Um da Revista (In)visível propõe ampliar a perspectiva sobre a escravidão. Nossa intenção é escapar das visões amarradas no tempo histórico. Procuramos alargar o olhar sobre os diferentes enquadramentos teóricos e populares que têm dominado e marginalizado as interpretações deste fenômeno. A proposta é tratá-lo sem delicadezas etimológicas. Assim, acreditamos que será possível apresentar aos leitores e leitoras um percurso mais desnudado da dureza da sua empiria social.

Os artigos que compõem esta edição, apresentam uma estreita relação entre as diversas formas de pensar a escravatura. Nosso interesse é diminuir a sua opacidade a fim de tornar mais visível as formas, antigas e novas, de servilidade que continuam perpetuadas em nossas sociedades. Para criar este ambiente de reflexão separamos os textos em quatro partes: 1) Identidade, História e Tráfico de Seres Humanos; 2) Escravatura Animal; 3) Trabalho e Ideologia; e 4) Relações de Gênero e Sexualidade.

Na primeira parte, os textos contemplam a visão histórica da escravidão. Em “A institucionalização do silêncio – A escravatura nos manuais de história portugueses”, de Marta Araújo e Silvia Maezo, as autoras apresentam o argumento de que a escravidão foi esvaziada de sua relevância política e de sua associação direta com o racismo. Trata-se de uma crítica da institucionalização dos poderes e da sua manutenção através da educação escolar. Para as autoras, os manuais escolares, ao invés de representarem a laicidade do Estado, insurgem como principais instrumentos para a perpetuação do pensamento racista e segregacionista.

Em “The greatest crime in the world’s history: uma análise arqueológica do discurso sobre tráfico de mulheres”, Lorenzo Bordonaro e Filipa Alvim escrevem, de forma bastante precisa e análoga à contemporaneidade, sobre o tráfico de escravas brancas e sua genealogia ao atual tráfico de seres humanos. Ao buscarem referências históricas, os autores misturam as relações de gênero, a difusão da prostituição e os conteúdos de jornais e revistas. O objetivo é refletir acerca da força do discurso publicitário e legislativo como formatadores de

visões de mundo complacentes com essas práticas.

Na parceria com a Buala, o texto “Vende-se mortos e vivos”, de Cristina Pereira, trata do preocupante cenário das migrações clandestinas e tráfico de pessoas que entram na África do Sul. Embora o foco da autora se direcione mais para a precariedade dos contextos de origem - sobretudo Moçambique - do que para a discussão das questões que marcam algumas práticas que estão por trás do cruzamento dessas fronteiras - como é o caso do “lobolo” e a “feitiçaria” - a linguagem ensaio-jornalística do texto traz impressionantes relatos sobre o comércio de vidas e corpos entre fronteiras.

Ainda nesta parte, Mário Maestri apresenta uma abordagem histórica acerca das alterações na comemoração do dia da Abolição da Escravatura no Brasil. No texto “1888: A Revolução Abolicionista no Brasil”, o autor defende a mudança do dia da “Consciência negra”, atualmente comemorado no dia 20 de novembro em homenagem à Zumbi dos Palmares, para o dia 13 de Maio, dia em que foi assinada a Lei Áurea. Para o autor existe um certo distanciamento e negação da importância desta data por parte do movimento negro brasileiro.

Fechamos a primeira parte com uma entrevista a Frei David, do Movimento Negro brasileiro. O criador da Educafro fala sobre o racismo no Brasil ampliando o panorama sobre as atuais questões raciais que vem sendo debatidas no Brasil, em especial, a questão das cotas nas Universidades Públicas, que passam a vigorar já neste ano.

Na segunda parte, introduzimos a questão dos animais através de dois textos: “Escravatura Animal”, de Cassilda Pascoal, e “Abolição da exploração ou defesa do bem estar: as propostas em disputa no movimento de defesa animal”, de Mayra Vergotti Ferrigno. Ambos propõem refletir sobre a problemática dos direito dos animais através de exemplos de relações cotidianas entre os seres humanos e os animais. Cassilda Pascoal usa a narrativa para convocar à reflexão sobre as práticas tortuosas a que são submetidos os animais que fazem parte dos nossos jantares. Para além disso, não deixa



# ampliar a perspectiva escapar das visões amarradas tratar sem delicadezas etimológicas apresentar um percurso desnudado

escapar a crítica política à volta da naturalização do nosso consumo de animais. Existe, de fato, uma fome carnívora em nós que justifica tantas bifanas nos Santos Populares e tanta picanha no churrasco de domingo?

Mayra Vergotti complementa o texto de Cassilda ao revelar os impasses éticos que enfrentam dois diferentes grupos de defesa dos animais: Os abolicionistas e os bem-estaristas. Nesse debate, a autora instiga-nos a pensar as variações entre os discursos que relacionam os animais como sujeitos e as diversas dimensões da vida social e cotidiana imbricadas, variando-as desde os hábitos alimentares até os testes em animais para pesquisas científicas.

Apesar de não tratarem da exploração doméstica dos animais, os textos nos convidam a expandir nossa reflexão sobre o animal de interior “cães, gatos, pássaros, hamsters, todos empalhados no afeto do seu dono”, como dizia Baudrillard. Nas entrelinhas, nos provocam a pensar: O hábito corriqueiro de se ter um “amiguinho” de quatro patas em casa é mais uma forma de sujeição dos animais às nossas vontades e caprichos? O apelo sentimental e a caridade social com os animais domésticos derivam também da mesma lógica de dominação e escravização que legitima a exploração de sua carne?

Retomamos algumas questões relacionadas ao mundo do trabalho e a atual esfera laboral global com dois textos: “O reino da empregabilidade: capital humano e empresas de trabalho temporário”, de José Nuno Matos, e “O paradoxo da nova escravidão global e os pressupostos cegos da ideologia anti-escravidão hoje”, de Bruno Lamas.

No primeiro, são elaborados alguns questionamentos sobre as atuais relações de trabalho que conduzem e ampliam a dimensão da precariedade laboral. Capital humano, precariedade e nova economia são apontados como resultado dos discursos ideológicos que surgiram em meados do século XX. A tríade aprofundou as desigualdades sócio-laborais e suas atuais consequências no mercado do trabalho. Já Bruno Lamas apresenta, de forma coesa, uma crítica ao conceito de “nova escravidão”, de Kevin Bales, desmascarando a ideologia que permeia esse discurso: a da afirmação do trabalho abstrato

na sociedade capitalista atual e sua dimensão da escravidão do trabalhador.

Antes do fim da terceira parte, voltamos ao tema do tráfico de pessoas. Em entrevista, Frederica Rodrigues, da Organização Internacional para as Migrações, apresenta alguns dados a nível mundial, aborda questões ligadas à realidade de Portugal e esclarece como esta instituição age no combate ao tráfico de seres humanos. Para contrastar com estes aspectos institucionais, entrevistamos, também, Oscar Romano, produtor da *Exotic Angels - Models & Dancers*, agência que atua no mercado erótico internacional.


A última parte é composta por dois textos relacionados com o racismo, a sexualidade e às questões de gênero. Marco Schneider, em “Samba, Escravidão e Ideologia” faz uma crítica às “frases feitas” destacando os vestígios ideológicos da escravidão no Brasil. Segundo o autor, estes restos são pulverizados através das concepções populares e da música. Frases como “a mulata samba melhor que a loira” ajudam o autor a encontrar os interstícios das apropriações linguísticas sobre a subalternização racial e de gênero. Daniel Cardoso, em “Reflex(ã)o nas sombras”, reinterpreta o BDSM (Bondage, Disciplina, Dominação, Submissão, Sadismo e Masoquismo), criticando o desrespeito cultural normalmente atribuído à palavra e suas práticas. O autor opta por um olhar desconstrucionista para criar a catarse dessas práticas. Desta forma irá desfazer alguns mitos pejorativos.

Os leitores e leitoras perceberão que os textos não abrangem a totalidade de abordagens sobre a temática central. Porém, contemplam perspectivas multidisciplinares e variadas. Nossa intenção é a de conseguir delinear caminhos que podem estar mais visíveis nesse processo e aqueles que, eventualmente, permanecem nas entrelinhas dos discursos. Temas como a domesticação animal, a exploração da natureza, a destruição ambiental, o trabalho infantil e a dependência bibliográfica e tecnológica, apesar de não estarem diretamente retratados, são assuntos que ainda podem emergir nos meandros da Edição Um.

Boa Leitura.

- 06 **A institucionalização do silêncio – A escravidão nos manuais de história portugueses**  
Marta Araújo e Silvia Maezo
- 16 **‘The greatest crime in the world’s history’: Uma análise arqueológica do discurso sobre tráfico de mulheres**  
Filipa Alvim e Lorenzo Bordonaro
- 32 **Vende-se: mortos e vivos**  
Cristina Pereira | Parceria Buala
- 40 **1888: A Revolução Abolicionista no Brasil**  
Mário Maestri
- 49 **ENTREVISTA**  
Frei David - Movimento Negro do Brasil
- 52 **Escravidão Animal**  
Cassilda Pascoal
- 58 **Abolição da exploração ou defesa do bem estar: As propostas em disputa no movimento de defesa animal**  
Mayra Vergott
- 74 **O reino da empregabilidade: Capital humano e empresas de trabalho temporário**  
José Nuno Matos
- 90 **O paradoxo da nova escravidão global e os pressupostos cegos da ideologia anti-escravidão hoje: Para a crítica do conceito de “nova escravidão” em Kevin Bales**  
Bruno Lamas
- 105 **ENTREVISTAS**  
Oscar Romano - *Exotic Angels - Models & Dancers*  
Frederica Rodrigues - Organização Internacional para as Migrações
- 114 **Samba, escravidão e ideologia**  
Marco Schneider
- 124 **Reflex(ã)o nas sombras**  
Daniel Cardoso





# A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO SILÊNCIO

A ESCRAVATURA NOS MANUAIS  
DE HISTÓRIA PORTUGUESES

**Texto:** Marta Araújo e Silvia Rodríguez Maeso

**Fotografia:** Patrícia Infante da Câmara

*Através de símbolos e histórias, ou de mitos dominantes, o ensino da história e seus manuais legitimam os arranjos políticos existentes e fornecem pistas para a identidade e destino nacionais (Boyd, 2008: 138).*

*Um esboço geral da produção histórica mundial ao longo dos tempos sugere que os historiadores profissionais não estabelecem sozinhos o enquadramento narrativo no qual se encaixam as suas estórias. Mais frequentemente, alguém já entrou em cena e estabeleceu o ciclo de silêncios (Trouillot, 1995: 26).*



Este artigo pretende explorar como se constitui, através do sistema educativo, e particularmente dos manuais escolares de história, a institucionalização do silêncio em torno da escravatura. Tal silêncio consiste não tanto no apagamento deste processo para a construção da (ideia de) Europa, mas no esvaziamento da sua relevância política (Trouillout, 1995) e da governamentalidade racista a que esteve associado. Esta abordagem da escravatura insere-se numa tendência mais ampla de naturalização das relações de poder e violência, que tem vindo a caracterizar os discursos políticos e também académicos em Portugal sobre processos históricos fundamentais e profundamente interligados: cristianização e (pós)colonialismo. No que concerne especificamente à escravatura, a sua trivialização é produzida através de várias fórmulas narrativas, designadamente: a despolitização da narrativa; a (in)visibilização de ‘raça’ e racismo e o ‘triumfo’ do *humanismo* igualitarista.

As reflexões que aqui apresentamos têm sido produzidas no âmbito de um projeto de investigação<sup>1</sup> com o objetivo de explorar a construção do eurocentrismo nos manuais escolares do 3º Ciclo do Ensino Básico, incidindo no quadro ideológico que naturaliza a ausência da História de África e a (in)visibilidade da questão racial e do racismo na história nacional/europeia em Portugal.

## A EDUCAÇÃO FAZ A NAÇÃO<sup>2</sup>

Na modernidade, os sistemas educativos têm constituído instrumentos cruciais para a construção e reprodução das identidades nacionais. Através da imposição de curricula nacionais assentes numa produção eurocêntrica da história, o projeto homogeneizador da nação moderna resulta na discriminação e eliminação das diversas identidades e subjetividades dos estudantes, naturalizando e legitimando certas versões da identidade nacional e europeia (cristã, branca, ocidental) - construídas como ontologicamente distantes da geografia colonial. Embora, recentemente, este projeto seja aparentemente desafiado por abordagens inter/multiculturais à educação, estas tentativas têm fracassado precisamente por terem como objeto de intervenção o ‘outro’ (‘imigrantes’, ‘minorias étnicas’, objetos das políticas de integração/assimilação), ao mesmo tempo que naturalizam a ‘nossa’ identidade, cultura e civilização. Esta lógica de intervenção pressupõe que as representações

1 ‘Raça’ e África em Portugal: um estudo sobre manuais escolares de história, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (PTDC/CED/64626/2006). Mais informação: [www.ces.uc.pt/projetos/rap](http://www.ces.uc.pt/projetos/rap)

2 Education makes a nation é o título de um cartaz usado num protesto estudantil em Londres (a 30 Nov. 2010) contra as propostas governamentais, entretanto aprovadas, de financiamento do ensino superior.

que essencializam o ‘outro’ podem ser superadas se o conhecermos *mais e melhor*. Assim, o racismo e o eurocentrismo são vistos como resultando da ignorância e de um excesso de nacionalismo - *i.e.* no caso português, o Estado Novo e suas reminiscências - e não como relações de poder que instigam ao desconhecimento mas que não se reduzem a ele. Tal lógica decorre, como sugere Trouillot (1995: 6), de uma visão positivista da ciência que mascara as configurações do poder através de uma *epistemologia ingénua*.

Este viés positivista arreda o debate sobre a transformação estrutural do sistema educativo e privilegia uma abordagem *compensatória* que, no melhor dos casos, ‘resolve’ o fracasso do modelo homogeneizador através da adição de outras ‘vozes’ (designadamente, narrativas acerca de figuras heroicas dos movimentos civis nos EUA ou das lutas pelas independências coloniais, geralmente sanadas a *posteriori*), sem desafiar as narrativas mais amplas. Como tal, esta abordagem é incapaz de questionar a naturalização de certos processos políticos fulcrais para a compreensão da formação da ideia de Europa/Portugal (nomeadamente, a cristianização, o colonialismo e a escravatura, e a sua inter-relação) - estabelecendo-os como processos apenas relevantes para compreender o que se passou ‘lá’ (nas *colónias*) - e que permitem a constante reprodução e reconfiguração do eurocentrismo.

Na nossa abordagem, seguindo Stuart Hall (1992), consideramos que a eficácia do eurocentrismo como ideologia assenta não só no uso de representações estereotipadas sobre o ‘outro’, mas sobretudo na despolitização e naturalização das relações de poder que tornam possíveis tais representações. Assim, neste artigo, pretendemos colocar a ênfase nas formas como se constrói e delimita o debate, bem como o que descarta. Acreditamos que a análise dos imaginários nacional/europeu na história portuguesa é particularmente importante se pretendermos questionar as interpretações positivistas nacionais da história e, de modo mais amplo, uma *epistemologia da história* (Lesko & Bloom, 1998) que tem evitado certos debates sobre colonialismo, racismo e identidade nacional.

Este parece-nos um debate premente no contexto nacional, e deve ser entendido tomando em consideração três aspetos: em primeiro lugar, a proliferação de discursos sobre identidade nacional e diversidade. Desde a década de 90 que Portugal tem vindo a autorrepresentar-se como multicultural e proliferam discursos políticos e académicos em torno da interculturalidade, incidindo na ideia de uma vocação histórica nacional para o ‘contacto’ com o ‘outro’ - que, a nosso ver, despolitiza e higieniza certos períodos da história. Em segundo lugar, a alta visibilidade

“(…) apesar da retórica do inter/multicultural, as práticas oficiais para a diversidade têm geralmente sido acomodadas em espaços marginais do sistema educativo, deixando intactas as estruturas e os cânones da educação formal.”

de iniciativas públicas em torno da *celebração* da diferença através da ação do Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI), um corpo interministerial que não foi dotado, porém, de competências para intervir diretamente no sistema educativo, e cuja ação neste âmbito pode ser vista como sendo ‘acessória’ (a celebração do ‘outro’ fora da sala de aula). Ou seja, apesar da retórica do inter/multicultural, as práticas oficiais para a diversidade têm geralmente sido acomodadas em espaços marginais do sistema educativo, deixando intactas as estruturas e os cânones da educação formal. Tal está ligado com um terceiro aspeto: a inexistência de reformas educativas fundamentais no ensino da história. Possivelmente, tal será uma consequência do pressuposto de rutura paradigmática com as narrativas nacionalistas - já presentes na primeira república (Monteiro, 2010) - como consequência do 25 de Abril. Analisando os manuais escolares no Portugal ‘democrático’, Ana Sousa Dias conclui:

Procura-se, quando se fala nos territórios de África, Ásia e América, dar a ideia dos ‘modos de vida’ das populações locais. No manual para o 5º ano acima citado, há quatro páginas sobre África e os povos africanos, com mapas, fotografias e ilustrações antigas, realçando os traços de diferença relativamente aos europeus e, localmente, entre as várias etnias. Não há qualquer referência pejorativa, nem mesmo ‘paternalista’ como existiam abundantemente nos manuais do regime fascista, onde os termos ‘primitivos’ e ‘selvagens’ eram norma (Dias, 1995).

Como temos argumentado, não nos parece haver uma rutura significativa nas representações estereotipadas sobre o ‘outro’ e nas narrativas que garantem o lugar da Europa como produtora da história, ainda que tal seja atualmente conseguido de formas mais subtis e possivelmente mais

eficazes (Araújo & Maeso, 2010).

No caso da disciplina de História no 3º Ciclo do Ensino Básico, o último decreto de revisão curricular data de 1989 (Decreto Lei 286/89). Mesmo que em 1997 tenha sido introduzido um despacho que previa a Gestão Flexível do Currículo (Despacho 4848/97, entretanto revogado pelo Despacho 9590/99), sabemos que, na prática, a autonomia dos professores é restrita. Além das orientações curriculares, os manuais escolares - principal recurso pedagógico utilizado nas salas de aula e considerado curriculum de *facto* (Cruz, 2002) - jogam um papel importante na determinação dos ‘cânones de verdade’ e definem que conhecimento é ensinado (Apple, 2004). E ainda que possamos considerar que as editoras de manuais escolares têm alguma autonomia para inovar abordagens e conteúdos em relação aos curricula, tais alterações têm sido ‘cirúrgicas’, sendo incapazes de desafiar as narrativas mais amplas da história que naturalizam a ausência de uma História de África para além do contacto estabelecido pelos europeus, ou que invisibilizam a imposição violenta do poder colonial - retratado como ‘expansão’ e reduzido a meras ‘descobertas’ e ‘contactos entre povos’. Aliás, estas narrativas geram um certo consenso político e académico, tal como ilustra a recusa de Vitorino Magalhães Godinho, uma referência junto de decisores políticos e historiadores, em descartar tais categorias de compreensão do colonialismo português (Trouillot, 1995: 115).

O contexto português parece revelar-nos mais do que uma contradição entre discursos e práticas políticas, ou o *inevitável* atraso das últimas em relação às primeiras (no pressuposto de que a sociedade portuguesa teria entretanto sofrido profundas alterações demográficas e seria, agora, multicultural). O que nos parece relevante é analisar como, neste campo, se estão a (re) configurar certos discursos e silêncios. Nesse



# “A forma como a escravatura é apresentada nos manuais analisados insere-se, a nosso ver, numa **abordagem despolitizada** mais ampla de vários processos históricos (a cristianização e o colonialismo, com os quais está interligada), removidos da esfera das relações históricas de poder que os constituíram.”

sentido, os manuais são objetos particularmente interessantes para a análise da forma como o projeto da modernidade e os imaginários sociais são sustentados e recriados, refletindo visões comuns sobre questões de poder e ‘raça’.

## A ESCRAVATURA E A SUA ABOLIÇÃO NOS MANUAIS: FÓRMULAS DE SILÊNCIO

Como defendemos ao longo deste artigo, o tratamento da escravatura nos manuais constitui uma ‘prática institucionalizada de esquecimento social’ (Nimako & Small, 2010: 15) que, através de *fórmulas de silêncio*, apagam e trivializam certos processos políticos (Trouillot, 1995: 96). Esta *institucionalização do silêncio* opera de forma dupla: por um lado, o ‘tráfico de escravos’ é mencionado como um fenómeno característico ‘daqueles tempos’; por outro, banalizam-se a violência e o racismo associados à escravatura, tornando-a passível de ser apreendida por juízos morais, combatida por personagens cristãs e humanistas. Essa abordagem é incapaz de questionar, de forma mais ampla, o legado da escravatura nas sociedades (europeias) pós-coloniais.

## A despolitização e naturalização da escravatura

Despolitização envolve remover um fenómeno político da compreensão da sua emergência histórica e de um reconhecimento dos poderes que o produzem e moldam. Independentemente das suas formas e mecânicas particulares, a despolitização evita sempre poder e história na representação dos seus sujeitos. (Brown, 2006: 15, ênfase original).

A forma como a escravatura é apresentada nos manuais analisados insere-se, a nosso ver, numa abordagem despolitizada mais ampla de vários processos históricos (a cristianização e o colonialismo, com os quais está interligada), removidos da esfera das relações históricas de poder que os constituíram. Para além da objectificação da figura do escravo, a trivialização

da escravatura é conseguida através da sua descrição como uma *necessidade* económica e como uma questão de direitos humanos.

Em primeiro lugar, a escravatura é apresentada como parte da ‘circulação de novos produtos’ entre a Europa e outros continentes. Nesse contexto, surge como natural a objectificação dos escravos, geralmente descritos como mais uma mercadoria colocada em circulação pelos poderes coloniais: ‘importados’ (LH8-1: 46), ‘reexportados’ (LH8-1: 38), ‘partiram (...) com destino à Europa ou à América’ (NH8-1: 38), foram parte da ‘circulação de produtos e pessoas’ e do ‘movimento de povos’ (HA8:46)<sup>3</sup>. Desumanizando a figura do escravo, estas descrições contribuem para a invisibilização da violência deste sistema político-económico.

Em segundo lugar, a escravatura surge como um elemento das rotas comerciais, e, portanto, das ‘necessidades económicas’ nascidas com a colonização. É assim apresentada como um aspeto ‘natural’ do contexto de ‘expansão’ (económica) europeia e portuguesa dessa época. Ellen Swartz, a partir de manuais norte-americanos, sugeriu que ‘o discurso da escravatura (...) serve geralmente para justificar e normalizar o sistema da escravatura’ (1992: 345). Este é visto, assim, mais como uma necessidade, não como uma escolha, ‘implicando que a escravatura era natural, inevitável e inalterável’ (id.: 345). Tal é evidente no seguinte excerto de um manual do 8º ano:

Depois de os portugueses terem tentado utilizar os índios para trabalho escravo, verificaram que estes não se adaptavam, o que tornou necessário recorrer aos escravos africanos. (VH8: 62)

3 Não obstante, numa versão anterior de um dos manuais, surge uma descrição que alude à violência do tráfico: ‘deram-se grandes migrações: de europeus para a América e outros continentes, enquanto escravos africanos negros eram levados à força para o território americano.’ (RH8: 28, ênfase nossa).

Adicionalmente, a ênfase que tem sido colocada na existência da escravatura em África antes da chegada dos europeus (decorrente de um maior ‘conhecimento’ da História de África) serve para naturalizar a ação dos vários impérios europeus que dela beneficiaram:

O comércio de escravos: A toda esta costa de África, até ao reino do Congo, vêm inúmeras caravanas de negros, que trazem ouro e escravos para vender. Uma parte desses escravos foram aprisionados na guerra (...) São conduzidos completamente nus, tal como nasceram, como se fossem um rebanho de gado. (...) [Os comerciantes portugueses] conduzem depois os escravos à ilha de Santiago (Cabo Verde), aonde chegam continuamente navios de diversos países que ali compram os escravos em troca das sãs mercadorias. [Navegação de Lisboa a São Tomé. C. 1540. (LH8-1: 39)].

Esta é uma estratégia de silenciamento da dimensão política e racial da escravatura que bloqueia a discussão do seu legado nas configurações contemporâneas do racismo. A escravatura é trivializada pelo facto de já acontecer em certas regiões - mas nunca usando o caso da Grécia e do Império Romano como comparativo - e ser praticada por outros ‘povos’ (ex: os árabes). Consequentemente, o vínculo entre racismo e escravatura é questionado: eram os próprios ‘negros’ que traziam os escravos para comerciar. Estamos perante a contínua criação do passado e a concomitante constituição de determinados sujeitos (e identidades) retrospectivamente (Trouillot, 1995: 16), identidades que neste tipo de estratégias são sujeitas à *revisão moral* desse passado e portanto à ‘partilha da culpa’ (Hira, 2010). Assim, é sempre frustrada a possibilidade duma análise crítica da (re)constituição de identidades como ‘europeu’, ‘português’, ‘negro’, ‘cristão’, ‘pagão’, ‘muçulmano’, nas complexas relações de poder da governamentalidade colonial moderna. Pelo contrário, em muitos dos debates atuais sobre o racial na escravatura, essas identidades aparecem como já constituídas, niveladas e sujeitas não ao escrutínio da responsabilidade política mas da culpa original: ‘a escravatura não foi uma invenção dos europeus/portugueses’; ‘os africanos também eram racistas’; ‘os árabes já comerciavam com escravos negros’.

Em último lugar, os manuais que mais aprofundam a temática da escravatura fazem-no à luz de uma abordagem humanista que destaca sobretudo questões relacionadas com ‘as condições’ em que viviam os escravos e o seu ‘sofrimento’:

Em Angola quando se levam os prisioneiros aos navios (...) os tratam muy deshumanamente nas embarcações, onde muitos em grande número morrem abafados em seu próprio mau cheiro e d’outros maus tratamentos. E já houve

noite em que morreram em um só navio trinta, estando ainda no porto (...).

à (...) 2. a) Em que condições eram conduzidos os escravos de África para outros continentes? (...) b) Dá a tua opinião sobre a forma de tratamento a estes seres humanos. c) Mostra como a imagem A [desenho de um navio negreiro] constitui uma violação dos Direitos Humanos na atualidade. (VH8: 63).

A escravatura é assim enquadrada como uma questão de direitos humanos que teria sido superada no século XIX, como se indica num outro exemplo:

A prática da escravatura e o consequente tráfico de seres humanos constitui uma das manifestações desse colonialismo. Esta prática perdurou até ao século XIX, sendo um dos exemplos mais cruéis da não-garantia dos direitos humanos. (VH8: 64).

Os direitos humanos são abordados numa narrativa moral, incidindo sobretudo nas ‘condições degradantes’ em que os escravos viviam (LH8-1: 39; VH8: 63-65). Enfatiza-se a ‘desumanidade’ da escravatura, mas sem uma abordagem política que permita vincular ideologias raciais a processos económicos e culturais. Como analisaremos mais à frente, nestes exemplos simplifica-se todo o processo de abolição da escravatura, assumindo-se que as declarações oficiais que lhe puseram termo acabaram de *facto* com formas de trabalho forçado de populações racialmente marcadas, ou que a conceção de ‘indivíduo-cidadão’ promulgada pelas revoluções liberais de finais do século XVIII levou ao triunfo duma cidadania *universal*.

Nesta abordagem moral, a *empatia* surge como a única possibilidade de abordar o fenómeno, através de questões e atividades que propõem ao estudante imaginar o *sofrimento* dos escravos e identificar-se com as *vítimas*:

elabora um texto a que possas dar o título Viver e trabalhar num engenho do Brasil, no século XVII. (...) Por que sofrimentos passavam os escravos, durante a viagem e no cativeiro? Seriam tratados e considerados verdadeiramente como seres humanos? Que opiniões morais suscitava - e suscita hoje - este drama? (LH8-1: 97)

Tal estratégia tem fundamentalmente duas consequências: reforça a construção do escravo enquanto sujeito incapaz de ação política, e torna ininteligível a associação da escravatura com formas de governamentalidade racista. A empatia surge assim como modo de sustentar esta visão humanista e moralizadora da história que evita o debate ‘raça’/poder e que consigna o fenómeno



da escravatura à figura de um ‘mal’ passado, efetivamente superado. Assim se reifica a ideia de Europa como o lugar da democracia e dos direitos humanos (Goldberg, 2009), restringindo o debate sobre o legado estrutural da escravatura e impedindo que se estabeleça uma ligação entre escravatura e racismo, entre passado e presente.

### A escravatura no jogo de (in)visibilização de ‘raça’ e racismo

‘Raça’ e racismo são duas noções que surgem num jogo constante de visibilização-invisibilização, um aspeto fundamental para compreender a forma como se institucionalizam silêncios em torno do processo da escravatura na sociedade portuguesa.

A narrativa dos manuais não nega tanto os contornos raciais do sistema de escravatura como os deixa a nível implícito, naturalizando-os: ‘escravos negros’ (LH8-1: 39, 96), ‘negros’ (LH8-1: 39), ‘escravos africanos negros’ (RH8: 28) ou ‘escravos africanos’ (LH8-1: 39; VH8: 62, 64) são expressões que apontam da dimensão racial da escravatura, que nunca chega a ser discutida. Estudos socio-históricos têm mostrado como na segunda parte do Século XVIII - no contexto da crescente centralidade da racionalidade científica e empiricista do Iluminismo - a ideia de ‘raça’ entrou no uso comum, usada para designar categorias discretas, empiricamente observáveis através de traços fenotípicos (ver Solomos & Back, 1996). Porém, ainda antes da existência de um conceito preciso de ‘raça’, as noções e práticas da administração de populações assentes em ideias raciais já vigoravam na Península Ibérica do século XV para se referirem a grupos de seres humanos, como na ideia da ‘pureza de sangue’ aquando da perseguição de Cristãos-Novos (Fredrickson, 2002) ou na construção do ‘negro’ como sinónimo de escravo (Sweet, 2003).<sup>4</sup>

Isto é crucial para a análise da escravatura nos manuais de história portugueses pela forma como neles se reduz o racismo a certos momentos da história do colonialismo, designadamente o imperialismo do Século XIX. Confinando os discursos e ideologias racistas a este ‘novo imperialismo’ (LH9-1: 14) impulsionado pela ‘cobiça pela África’ e a ‘missão civilizadora’ (ênfatizando os casos britânico e francês), os manuais não consideram a relevância das ideologias e governamentalidades raciais da ‘expansão’ portuguesa ou espanhola. Predomina assim uma narrativa que considera os ‘aspetos positivos do colonialismo’ e a sua interpretação em termos de multiculturalismo e contacto cultural:

<sup>4</sup> A ideia de ‘raça’, aliás, perdura nos manuais, sobretudo quando se trata da escravatura e miscigenação (ex: RH8: 28, VH8: 31).

A prática da escravatura, levando ao transporte em grande escala de população africana para a América e a Europa, fez desenvolver a miscigenação (mistura de raças) e criou, muitas vezes, nos Europeus *um sentimento de superioridade* em relação aos povos indígenas. (H8-1: 48, ênfase nossa).

O Brasil Multicultural: O Brasil atual é uma sociedade multicultural, cujas raízes remontam aos primeiros séculos de colonização. Hoje, o povo brasileiro é composto pelos descendentes da população índia original, dos colonos brancos e dos escravos negros, tendo-se dado uma síntese das várias culturas. (LH8-1: 96)

A reinscrição do colonialismo na semântica ‘multicultural’ despolitiza a relação histórica entre colonialismo e racismo. O facto de o racismo (não) ser nomeado através do eufemístico ‘sentimento de superioridade’, impede a sua consideração como uma forma de ‘governamentalidade rotineira’ (Hesse, 2004) que estrutura o social e o político. Pelo contrário, o período histórico designado por ‘expansão’ ou ‘descobrimientos’ deve considerar-se decisivo para a configuração de classificações e governamentalidades racistas:

O Século XVI marca assim a viragem no aumento da consciência racial. Não apenas o conceito de raça passou a ser aplicado explicitamente e conscientemente, como se começa a ver emergir a caracterização racial tanto na arte como nos debates politico-filosóficos. (...) enquanto a escravatura pode ser amplamente explicada (mas de modo algum exaustivamente) em termos económicos, deve insistir-se em perguntar porque é que foi nesse momento que a diferença racial veio definir a aptidão para a escravização e porquê alguns tipos de diferença racial e não outras (Goldberg, 2002: 287).

### O ‘triunfo’ do humanismo igualitarista

Concebido como disposição individual, o racismo é visto como uma crença combatida por *benevolentes* ‘espíritos europeus’ (i.e. ‘membros do clero’). Para falar de racismo - sempre com eufemismos - utiliza-se uma abordagem moralizadora: o desafio à injustiça e a estruturas socioeconómicas e culturais violentas é projetado como sendo liderado por ‘pessoas boas’ (ex: o Padre António Vieira ou Bartolomeu de Las Casas), e mascara-se a sua imersão no sistema colonial através da higienização do papel das *missões* e dos projetos de ‘evangelização’ na configuração de ideologias raciais.

Os colonos tentaram primeiro escravizar os Índios, mas depararam com a oposição dos missionários jesuítas, que os protegiam, recolhendo-os em aldeamentos. Passaram,

## (...) A narrativa dos manuais não nega tanto os contornos raciais do sistema de escravatura como os deixa a nível implícito, naturalizando-os

por isso, a importar escravos negros do golfo da Guiné e de Angola, os quais vieram a ter na sociedade brasileira um papel económico fundamental. (LH8-1: 96, ênfase no original).

[Padre António Vieira] Missionário, orador e diplomata. Nascido em 1608, viveu, desde criança, no Brasil, onde estudou e ingressou na Companhia de Jesus. (...) em 1651, no período mais aceso da luta entre os Jesuítas e os colonos, Vieira envolveu-se na causa da libertação dos Índios, pregando contra os colonos alguns dos seus mais vibrantes sermões. (...) Conheceu a glória como político e orador, mas passou por sacrifícios na sua ação missionária em defesa dos Índios e sofreu também perseguições devido à ousadia das suas críticas (chegou a estar preso pela Inquisição). (Ibid.)

O predomínio desta narrativa moralizadora autoriza a *trivialização* e *simplificação* (Trouillot, 1995; Godreau *et al.*, 2008) da escravatura via (i) a naturalização do ‘escravo negro africano’ e a inserção do índio num espaço de luta jurídico-política aberto pelos espíritos ‘sacrificados’ europeus, e (ii) a desconexão do processo de ‘desumanização’ das ideologias e administrações raciais. Assim, os manuais validam o vocabulário e a lógica coloniais assumindo acriticamente a divisão entre as ‘raças’ *passíveis de ser escravizadas* - o negro - (Sweet, 2003: 5-7) e os povos indígenas, inseridos no espaço da política com certa capacidade de ação, ainda que tenham de ser ‘defendidos’ e ‘abrigados’ pelos membros do clero:

[No Brasil] Os colonos forçavam os índios a trabalhar, o que indignava os Jesuítas (...). Estes, para os defender da escravatura, abrigavam-nos em aldeias onde construíam igrejas e escolas. Os colonos chegam, no entanto, a atacar algumas dessas aldeias. (H8-1: 42)

Nós consideramos que os Índios são realmente

homens, não só capazes de compreender a religião católica, mas (...) extremamente desejosos de a abraçar. No nosso zelo em os socorrer (...) declaramos que os ditos Índios como todos os outros povos que os cristãos poderão descobrir ainda, não devem ser privados em nada da sua liberdade nem dos seus bens e que eles podem e devem gozá-los livremente. Não se deve escravizá-los de maneira nenhuma. Papa Paulo III, 1537. (ibid.: 43, ênfase original)

A institucionalização de uma certa ‘memória’ do combate à escravatura - que sanciona a *heroicidade* de figuras implicadas no sistema colonial - ativa a centralidade de *uma* história moral cristã (católica) e o concomitante apagamento das lutas e rebeliões dos escravos.<sup>5</sup>

Nesta conceção da história desenha-se uma linearidade triunfal que estabelece a Revolução Francesa como berço do antirracismo, tendo como pilares fundamentais a ‘liberdade pessoal’ e a ‘igualdade de todos os seres humanos’, e que perpassa todos os manuais analisados:

[Ilustração de um homem negro com o barrete frígio ou ‘barrete da liberdade’ e o lema: *Moi libre aussi* 1789] A Revolução Francesa estimulou os movimentos a favor da abolição da escravatura. Em 1794, durante a Convenção, a escravatura foi abolida em todas as colónias francesas. Embora a escravatura tenha sido reimplantada pouco tempo depois, a ideia do direito à liberdade pessoal não desaparecerá nas colónias e acabará por triunfar. (LH8-2: 27; também em H8-2: 27).

Esta simplificação da relação entre *liberalismo*, *colonialismo* e *racismo*, não toma em consideração que nos termos ‘homem’ e ‘cidadão’ da

<sup>5</sup> Ver Nimako e Small (2010) para uma análise de processos de esquecimento e comemoração da escravatura, no contexto britânico e holandês.



Declaração de 1789, estava implícita a ideia de um outro território e de uma outra população que não seriam regidas por este código. Cria-se assim a ideia duma oposição entre a noção abstrata de ‘indivíduo-cidadão’ e ‘raça’/racismo. O território colonial e os escravos em particular foram colocados do outro lado da ‘linha abissal’ da modernidade liberal (Santos, 2007), como um ‘ponto cego’ do pensamento republicano (Vergès, 2006). Afirmar, como nos manuais, que ‘o direito à liberdade pessoal não desaparecerá nas colónias e acabará por triunfar’ descarta todo um conjunto de legislações e códigos com os quais os Estados europeus continuaram a governar as colónias e o trabalho forçado de grande parte da população (ex: o *Droit des Colonies* de 1790 para as colónias francesas). No caso português, o *Regulamento do Trabalho Indígena* (1899; 1914), integrado no *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola* e Moçambique aprovado em 1926 e reformulado em 1929, só seria revogado em 1961 no contexto das lutas nacionalistas pela independência (Meneses, 2010).

Esta narrativa garante a ideia da ‘Europa’ e do ‘cidadão europeu’ como motores da história e da política, ignorando que em grande medida a abolição da escravatura<sup>6</sup> se deveu à ação política dos escravos e longos processos de rebelião e resistência. Neste sentido, deve ser notado como a Revolução de Saint-Domingue (1791-1804), atual Haiti - um processo fulcral na história do colonialismo e das lutas políticas das populações negras escravas<sup>7</sup> - tem sido silenciada na historiografia europeia e nos manuais de texto (Trouillot, 1995: 95-107); igualmente, é extremamente ilustrativo que nenhuns dos manuais portugueses façam referência aos *quilombolas*, designadamente ao *Quilombo de Palmares* (na capitania colonial de Pernambuco), um dos principais focos da resistência escrava desde o século XVII na região.

## CONCLUSÕES

Neste artigo, considerámos que, ao contrário do que foi defendido num simpósio auspiciado pelo Conselho da Europa em 1983, a crítica ao eurocentrismo não deve ser pensada só a partir da ótica do ‘excesso nacionalista’ e portanto como resposta à ‘presença’ do ‘outro’ na metrópole ou à crescente globalização:

6 Para uma análise da escravatura no pensamento e textos constitucionais do século XIX ver Silva (2010).  
7 A revolução e declaração de independência do Haiti, de enorme repercussão no pensamento revolucionário francês do século XIX, levantou questões fundamentais sobre o nível de igualdade e inclusão admitidas pelo pensamento liberal face à ‘questão colonial e racial’, embora tal não seja geralmente reconhecido na historiografia. Anna Julia Cooper (1858-1964), a primeira mulher negra a doutorar-se pela Universidade de Paris-Sorbonne, em 1925, realizou um trabalho pioneiro sobre as contradições do ideário revolucionário no republicanismo francês (ver May, 2008).

No passado, as Descobertas Europeias foram frequentemente ensinadas dum modo chauvinista ou eurocêntrico. Considerando o caráter multicultural de muitas das escolas na Europa Ocidental, e da necessidade de educar os jovens para a vida num mundo interdependente, é essencial que o ensino desta temática não conduza a sentimentos de superioridade racial ou cultural (Simpósio ‘O Ensino das Descobertas Portuguesas nas Escolas Secundárias da Europa Ocidental’, Lisboa: 1983 in Council of Europe, 1995: 49).

Ensinar e debater a escravatura como processo global das chamadas ‘descobertas’ envolve compreender o racismo como processo fulcral na configuração dos Estados e das comunidades políticas modernas e, portanto, considerar que o eurocentrismo é um sistema de representação através do qual o poder tem sido exercido.

Como aponta Caroline Boyd, ‘o ensino da história e seus manuais legitimam os arranjos políticos existentes’ (2008: 138). O caso português revela a continuidade dum *vocabulário colonial* higienizado e despolitizado que retrata a escravatura como uma prática *normal* ‘daqueles tempos’, promotora das sociedades contemporâneas culturalmente diversas - ainda que este aspeto seja apenas assinalado relativamente ao antigo espaço colonial (*i.e.* Brasil), mantendo a sociedade *nacional* no pressuposto duma homogeneidade fundacional. Num contexto onde a identidade nacional é continuamente recriada através da ideia das ‘descobertas’, institucionaliza-se o silêncio sobre o racismo enquanto produto histórico do colonialismo, assim como se abre espaço à produção e circulação de teses que banalizam estes processos históricos de violência:

Deste modo, olharemos para a Expansão Portuguesa à procura de fenómenos interculturais com atenção redobrada, pois temos consciência de que eles nasceram nas situações mais improváveis e em lugares e tempos inóspitos à sua formação. Veja-se, a título de exemplo, a escravatura, mãe de muitas das sociedades interculturais do continente americano. (Costa & Lacerda, 2007: 23)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Apple, Michael (2004), *Ideology and Curriculum*, New York, Routledge Falmer, 3rd ed.

Araújo, Marta; Maeso, Silvia R. (2010), ‘O Eurocentrismo nos Manuais Escolares de História Portugueses’, *Estudos de Sociologia (UNESP)*, 15 (28), 239-270.

Boyd, Carolyn (2008), ‘The Politics of History and Memory in democratic Spain’, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 617 (May), 133-148.

Brown, Wendy (2006), *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Costa, João Paulo O. & Lacerda, Teresa (2007), *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)*, Lisboa, ACIME.

Council of Europe (1995), *Against bias and prejudice. The Council of Europe’s work on history teaching and history textbooks (Recommendations on history teaching and history textbooks adopted at Council of Europe conferences and symposia 1953-1995)*, Strasbourg, Council for Cultural Cooperation.

Cruz, Barbara (2002) ‘Don Juan and Rebels under Palm Trees: Depictions of Latin Americans in US history textbooks’, *Critique of Anthropology*, 22 (3), 323-342.

Dias, Ana Sousa (1995) , ‘Em português nos desconhecemos: o ensino da história, visto de África e de Portugal’, *Público Magazine*, 7 maio, 40- 54.

Fredrickson, George M. (2002), *Racism: a short story*, Princeton, Princeton University Press.

Godreau, Isar P. et al. (2008), ‘The lessons of slavery: Discourses of slavery, mestizaje, and blanqueamiento in an elementary school in Puerto Rico’, *American Ethnologist*, 35 (1), 115-135.

Goldberg, David T. (2002) , ‘Modernity, Race, and Morality’ in Essed, P. and D. Goldberg (eds.) *Race Critical Theories: Text and Context*, Oxford, Blackwell, 283-

Goldberg, David T. (2009), *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*, Malden MA, Wiley-Blackwell.

Hall, Stuart (1992), ‘The West and the Rest: Discourse and Power’ in Stuart Hall and Bram Gieben (eds.), *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity Pres, 275-331.

Hesse, Barnor (2004), ‘Im/Plausible Deniability: Racism’s conceptual Double Bind’, *Social Identities*, vol. 10, no. 1, pp. 9-29.

Hira, Sandew (2010), ‘Decolonizing the mind - the case of the Netherlands’, in Eric Jagdew (ed.), *New Perspectives on Slavery and Colonialism for Suriname, The Hague/Amsterdam, Amrit/NinSee*, 68-88 (no prelo).

Lesko, Nancy & Bloom, Leslie (1998) ‘Close encounters: truth, experience and interpretation in multicultural teacher education’, *Journal of Curriculum Studies*, 30 (4), 375-395.

May, Vivian M. (2008), ‘“It is never a question of the slaves’: Anna Julia Cooper’s challenge to History’s Silences in her 1925 Sorbonne Thesis’, *Callaloo* 31.3, 903-918.

Meneses, Maria Paula (2010) ‘O ‘Indígena’ africano

e o colono ‘Europeu’: a construção da diferença por processos legais’, e-cadernos ces, 7, 68-93.

Monteiro, Augusto José (2010), ‘A cidadania nos manuais escolares da Primeira República’, *Colóquio Luso-Brasileiro Educação e Cidadania: discursos do passado e do presente*, Arquivo da Universidade de Coimbra, 4 novembro.

Nimako, Kwame & Small, Stephen (2010), ‘Collective Memory of Slavery in Great Britain and the Netherlands’, *Americal Sociological Association Annual Meeting*, Atlanta, 14 agosto.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), ‘Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges’, *Review XXX*, 1, 45-89.

Silva, Cristina Nogueira (2010), ‘Escravidão e direitos fundamentais no século XIX’, *Africana Studia*, 10, 231-254.

Solomos, John & Back, Les (1996), *Racism and Society*, New York, Palgrave.

Swartz, Ellen (1992), ‘Emancipatory Narratives: Rewriting the Master Script in the School Curriculum’, *Journal of Negro Education*, 61 (3), 341-355.

Sweet, James H. (2003), ‘Spanish and Portuguese Influences on Racial Slavery in British North America, 1492-1619’, V Annual Gilder Lehrman Center International Conference: Collective Degradation: Slavery and the Construction of Race, Yale University, 7-8 novembro.

Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing the past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.

Vergès, Françoise (2006), ‘The African Slave Trade and Slavery. Blind Spots in French Thought’, *The African Slave Trade and Slavery*, [em linha] disponível em: <http://translate.eipcp.net/transversal/1206/verges/en> [consultado em 09-11-2010].

## Manuais Citados

	Ano	Título e volume	Editora
RH8	2003	Rumos da História 8	Edições ASA
HA8	2009	Sinais da História Oito	Edições ASA
LH8-1	2009	História Oito - vol. 1	Lisboa Editora
LH8-2	2009	História Oito - vol. 2	Lisboa Editora
LH9-1	2009	História Nove - vol.	Lisboa Editora
VH8	2008	Viva a História!	Porto Editora
H8-1	2008	História 8 - vol. 1	Texto Editores
H8-2	2008	História 8 - vol. 2	Texto Editores
NH8-1	2008	Novo História 8 - vol. 1	Texto Editores

Este artigo foi previamente publicado em *Revista Ensino Superior - Revista do SNESup*, Janeiro - Fevereiro – Março, 2011, número 39., pp. 32-39.





# “THE GREATEST CRIME IN THE WORLD’S HISTORY”

Uma análise arqueológica do discurso  
sobre tráfico de mulheres

Texto: Lorenzo Bordonaro e Filipa Alvim  
Fotografia: Patrícia Infante de Câmara

*Este texto foi publicado originalmente em Silva, Manuel Carlos e Ribeiro, Fernando Bessa, 2010, Mulheres da Vida, Mulheres com Vida: Prostituição, Estado e Políticas, Famalicão: Edições Húmus Lda. E deriva do projecto ‘O tráfico de mulheres em Portugal: uma etnografia crítica da relação entre vítimas e instituições’, financiado pelo ACIDI (Alto Comissariado para Imigração e Diálogo Intercultural) e pelo CEAS (Centro de Estudos de Antropologia Social) em 2007/2008.*



*Quem, para satisfazer o desejo de outrem, procurou, incentivou, ou levou, ainda que com o seu consentimento, uma mulher ou uma rapariga menor, para fins imorais, será punido, ainda que os actos que constituem a ofensa sejam cometidos em países diferentes.*

*Quem, para satisfazer o desejo de outrem, tenha, por meio de fraude, violência, ameaça, abuso de autoridade, ou qualquer outro meio de coerção, procurado, incentivado, ou levado, ainda que com o seu consentimento, uma mulher ou uma rapariga maior de idade, para fins imorais, será também punido, ainda que os actos que constituem a ofensa sejam cometidos em países diferentes.*

Para aqueles familiarizados com a legislação contemporânea sobre tráfico de seres humanos, especialmente com o tráfico de mulheres para fins de exploração sexual, estas citações devem parecer familiares. Na realidade, foram retiradas da Convenção Internacional para a Supressão do ‘White Slave Traffic’, assinada em Paris em 1910, pelos representantes de vários países que se reuniram ‘desejosos de tomar as medidas mais eficazes para a repressão do tráfico conhecido como ‘White Slave Traffic’. Com esta expressão designava-se no final do século XIX e o início do séc. XX, a prostituição coerciva e o tráfico com este fim de meninas e mulheres. A preocupação com este fenómeno teve origem na Grã-bretanha, mas espalhou-se rapidamente por toda a Europa e os Estados Unidos. Hoje em dia, a maioria dos historiadores concorda com a ideia de que a preocupação com o ‘white slave traffic’ ia muito para além de qualquer tráfico de mulheres que possa realmente ter ocorrido (Connelly 1980; Gilfoyle 1992; Langum, 1994; Walkowitz, 1992). Mesmo os autores que concedem que houve um incremento no tráfico de mulheres naquela altura, admitem que os relatos da ‘white slave traffic’ exageravam enormemente o problema (Barry, 1979; Rosen, 1982). Apesar disso, o ‘tráfico de escravas brancas’ é a origem da forma como entendemos hoje o tráfico de seres humanos (TSH), e da legislação contemporânea relacionada com o tráfico de mulheres. Alguns autores até chegaram a falar, em relação ao interesse contemporâneo para com o tráfico de mulheres para fim de exploração sexual, de uma reemergência do pânico da ‘white slavery’ (Doezema 2000, Weitzer 2007), apontando para uma interessante coincidência entre os dois fenómenos relativamente às retóricas utilizadas nas campanhas bem como nas medidas políticas adoptadas. Numa altura em que em Portugal, na sequência do grande interesse e preocupação que o fenómeno de tráfico de pessoas tem suscitado na União Europeia e no mundo, temos vindo assistir a um cada vez maior enfoque mediático

e político sobre este assunto, pelo que achamos interessante reconstruir aqui a genealogia da noção de tráfico, por forma a evidenciar a sua inicial ligação com as campanhas abolicionistas da prostituição, a moralidade vitoriana, e o incremento da migração autónoma feminina dos finais do século XIX<sup>1</sup>. Achamos que de facto é a altura certa para questionar e investigar o debate contemporâneo sobre o tráfico, e estamos convencidos que o método genealógico ou arqueológico pode contribuir para esclarecer (e questionar) os termos do debate actual.

## UMA ABORDAGEM CONSTRUTIVISTA DO TRÁFICO DE MULHERES

Questionar a recente preocupação com o tráfico de mulheres em Portugal pode soar estranho. Afinal, tal como somos informados diariamente, o tráfico é um dos maiores crimes dos nossos tempos, com milhões de pessoas traficadas e escravizadas, todos os anos, e biliões de dólares de lucro. É normal, portanto, que Portugal esteja ansioso por defender-se desta ‘desumana forma de criminalidade’.

Todavia, na sequência de um projecto de investigação sobre o tráfico de mulheres em Portugal que tem visado focar o discurso sobre tráfico (a forma como este fenómeno se tornou relevante, como é relatado nos media, como é percebido, como é pesquisado por cientistas sociais e enfrentado pelos legisladores), achámos de facto importante abordar este ‘problema social’ através de uma perspectiva construtivista, que visasse mostrar como e quando esse fenómeno foi definido e atingiu uma tão grande visibilidade, e porque se tornou uma prioridade na agenda política, policial e social.

Sem querer negar a existências de casos reais de crime que se possam encaixar na definição ‘estereotipada’ e ‘mediatizada’ de tráfico de mulheres, nem questionar a sinceridade e o empenho das pessoas que estão a lidar com este fenómeno, o nosso objectivo foi neste projecto investigar como se chegou a constituir um ‘regime de verdade’ (Foucault 1976) em relação ao tráfico de mulheres, chegando à conclusão que a sua incontestável evidência é construída a partir de pressupostos não-explicitados relacionados com a sexualidade, o género e os movimentos migratórios.

Nas últimas décadas, os cientistas sociais em

<sup>1</sup> A interpretação do actual debate sobre tráfico de mulheres como reemergência ou ressurgimento do mito da ‘white slavery’ já foi proposta por vários autores. Achamos apesar disso – como nada sobre o assunto foi ainda publicado em Portugal e como estamos numa altura em que muitos esforços estão a ser levados a cabo na luta contra o tráfico de mulheres – que pode ser interessante chamar a atenção sobre este assunto.

geral têm prestado bastante atenção à natureza e à construção dos problemas sociais. Na verdade, existe um enorme debate nas ciências sociais sobre a realidade objectiva daquilo que, em determinados momentos, é visto como ameaça ou problema. Basicamente, existem duas abordagens diferentes: a objectivista e a construtivista. A perspectiva objectivista, provavelmente a mais familiar e fácil de compreender, aceita que um ‘particular fenómeno existe e constitui um problema em virtude de causar danos ou perturbações a uma significativa parte da sociedade’ (Jenkins 1992: 1). De acordo com esta abordagem, o papel do cientista social é o de estudar o fenómeno, as suas causas, as raízes, e propor possíveis soluções.

A segunda abordagem vai para além das percepções de senso comum dos fenómenos sociais. A abordagem construtivista pode ou não aceitar que o fenómeno existe ou, se existir, que é prejudicial: mas tais questões são secundárias em relação aos assuntos efectivamente fundamentais, relativamente a *como* e *porque* tal condição ou evento passa a ser considerado como um problema (*ibid.*). Na perspectiva construtivista (ver por exemplo o clássico Spector e Kitsuse 1977), o que a sociologia dos problemas sociais deveria focar é como as pessoas os definem, o que fazem com e contra o que chamam ‘problemas sociais’: como são definidos estes fenómenos? Por que é que são considerados problemas? Quem tem mais ou menos poder para os definir? Quais são e a quem se devem as definições bem sucedidas, aceites? Qual é o resultado desses processos? Para um construtivista, noutros termos, ‘o que é e o que não é um problema social é um produto, algo que foi produzido ou construído através de actividades sociais’ (Best 1989: xviii). Comportamentos como a violência contra as crianças, o consumo de drogas, a homossexualidade são endémicos na sociedade mas, em determinadas alturas, passam a ser percebidos como ‘problemas’ ou ‘patologias’ ou como comportamentos desviantes (Best 1990, Gusfield 1981). A tarefa do cientista social, afirma Jenkins, é a de investigar as forças sociais, políticas e burocráticas que levam a estas novas definições:

Estas forças devem ser entendidas não como uma resposta a um problema genuíno, mas como uma campanha simbólica que pode reflectir os interesses de um movimento particular ou de grupos de pressão, independentemente da base objectiva do alegado perigo. As três áreas chave de pesquisa envolvem os interesses que grupos particulares têm em promover um determinado problema, os recursos de que dispõem, a propriedade do tema que podem eventualmente reivindicar, ou o modo como a sua análise é aceite como incontestável (1992:2)

A consciencialização e preocupação face às

condições específicas vistas como um problema não surgem espontaneamente no corpo social; milhões de pessoas não acordam um dia e percebem que uma determinada condição é um problema que tem de ser considerado (Goode e Ben-Yehuda 1994: 92). Numa abordagem construtivista é portanto crucial entender exactamente quando, como e quem ‘descobriu’ um problema social.

## O TRÁFICO DE ESCRAVAS BRANCAS

O debate acerca do tráfico de mulheres tem a sua origem histórica nos regulamentos legais sobre a prostituição promulgados na Inglaterra na segunda metade do século XIX. Com o advento da revolução industrial, as cidades tornaram-se centros de produção industrial, chamando a si cada vez mais pessoas, e determinando um enorme crescimento das populações urbanas. Os fluxos migratórios transnacionais tiveram também um grande incremento, nomeadamente em direcção aos Estados Unidos. Na Grã-Bretanha, na tentativa de regular a situação do crescimento da pobreza urbana e preservar uma ordem moral e social que parecia ameaçada, criaram-se uma série de novas leis penais, incluindo legislação sobre prostituição. De facto, a prostituição aumentou durante este período, sendo vista como uma ameaça à saúde pública, devido ao seu potencial para espalhar doenças venéreas, como a sífilis e a gonorreia. Por outro lado, as prostitutas eram também encaradas como fracassos morais e como responsáveis pelo aumento da criminalidade e da degradação geral da moralidade (Levine, 1993: 269, 271).

É neste contexto que surgem na Grã-Bretanha os *Contagious Diseases Acts*. Estas leis foram promulgadas entre 1864 e 1885, como uma forma de regulação estatal sobre a prostituição, a fim de controlar a propagação de doenças venéreas, especialmente no Exército Britânico e na Marinha Real. Para tal, os magistrados passaram a deter o poder de ordenar exames ginecológicos a prostitutas. Se as mulheres sofressem alegadamente de alguma doença sexualmente transmissível, eram fechadas em hospitais até serem curadas. A recusa de consentimento para o exame levava à prisão (Levine 1993: 272).

Os *Contagious Diseases Acts* regulavam a prostituição, mas não implicavam a condenação penal pela actividade em si ou a sua exploração. O Estado intervinha para regular, não para suprimir ou eliminar (Walkowitz, 1992: 23). Contra a regulamentação da prostituição cresceu o chamado ‘movimento abolicionista’, que surgiu inicialmente na Grã-Bretanha, e depressa se difundiu noutros países da Europa ocidental e nos Estados Unidos (Walkowitz 1992:2; Corbin 1978: 317). Os abolicionistas consideravam a prostituição um mal em si, e uma prática que



violava as liberdades civis das mulheres. Este movimento, nota Jo Doezeima (1998, 2000), foi fortemente alicerçado na moral cristã da classe média e encetou uma batalha contra os *Contagious Diseases Acts*.

Em 1870, Victor Hugo escreveu uma carta de apoio a Josephine Butler, definindo como ‘white slavery’ a situação de subordinação em relação aos homens das mulheres que exerciam a prostituição<sup>2</sup>. Mas a ligação entre ‘white slavery’ e prostituição coerciva e involuntária foi feita por Alfred Dyer, no seu livro *The European Slave Trade in English Girls*, publicado em Londres em 1880, onde se afirmava que meninas inglesas eram detidas como prisioneiras em bordéis na Bélgica (Grittner 1990: 41). Foi neste contexto e numa altura em que a *House of Lords* ameaçava ignorar mais uma vez o *Criminal Law Amendment Bill*, que estendia os poderes da polícia em relação à prostituição e elevava a idade de consentimento sexual das mulheres de 13 para 16 anos (Irwin 1996), que William Thomas Stead publicou em 6, 7, 8 e 10 de Julho de 1885 na *Pall Mall Gazette*, um dos principais jornais diários ingleses, uma série de artigos intitulada *The Maiden Tribute of Modern Babylon*<sup>3</sup>. O *Maiden Tribute* era uma investigação jornalística sobre o tema da prostituição infantil em Londres, que mostrava com muitos detalhes o sequestro e a venda de meninas pobres para bordéis (Irwin 1996). Este comércio era designado por Stead como ‘slave trade’ ou ‘slave trade in girls’ ou ainda ‘international slave trade in girls’. Curiosamente, o termo ‘white slave trade’ aparece só uma vez em toda a série (*Pall Mall Gazette*, 10 de Julho de 1885).

A série fez sensação instantaneamente; não só abalou as bases da sociedade inglesa, como enviou ondas de choque por toda a Europa, através da França e da Bélgica, e para os Estados Unidos. O clamor público que se seguiu obrigou a *House of Lords* a revogar os *Contagious Diseases Acts* e a aprovar o *Criminal Law Amendment Bill*<sup>4</sup>.

A partir dessa data, ‘a agenda dos movimentos sociais puritanos foi dominada por ilusões de tráfico branco e prostituição infantil. Esta campanha foi apoiada enormemente por

2 Independentemente da sua precisa configuração simbólica, a força da retórica da escravatura branca derivava em grande medida de uma actualização da bem conhecida retórica sobre a abolição da escravatura, na qual o degradado escravo negro é substituído pela desmoralizada mulher branca. Neste contexto, o termo ‘escravatura branca’ tinha o objectivo de distinguir a escravatura sexual feminina da escravatura dos Africanos, mas tinha também a intenção de criar uma comparação moral entre os dois tipos de exploração (Irwin, 1996).

3 O texto original está disponível em <http://www.attackingthedevel.co.uk/pmg/tribute/index.php>. Ver Irwin 1996 para uma análise detalhada do evento e do texto.

4 Disponível em [http://www.swarb.co.uk/acts/1885Criminal\\_Law\\_AmendmentAct.shtml](http://www.swarb.co.uk/acts/1885Criminal_Law_AmendmentAct.shtml)

jornalistas sensacionalistas que aproveitaram as histórias emocionantes da inocência desflorada’ (Doezeima 1998: 35-6). O movimento abolicionista aproveitou de facto o recente interesse pela prostituição infantil e involuntária, vendo no tema do tráfico de mulheres e raparigas uma justificação para o seu apelo para purificar a sociedade dos vícios imorais ligado à prostituição<sup>5</sup>. As anti-regulacionistas acentuaram o impacto dos seus argumentos através da incorporação dos bem conhecidos símbolos e da retórica da cruzada anti-escravagista. Josephine Butler utilizou esta tradição de forma a ampliar a definição da escravatura branca, para nela incluir a prática da prostituição em si mesma (Derks, 2000: 3).

De facto, como Jo Doezeima salienta, ‘é difícil definir ‘white slavery’, uma vez que o termo significou coisas diferentes para actores diferentes, dependendo do contexto e/ou da posição ideológica. O discurso sobre a ‘white slavery’ nunca foi monolítico nem coerente’ (2000:25). Apesar dessas diferenças, a ‘white slavery’ poderia ser definida como ‘a procura, por meio de força, engano ou drogas, de uma mulher ou menina branca contra a sua vontade, para ser prostituída’. Nos Estados Unidos, este conceito implicava a mobilidade entre Estados da União (geralmente em direcção aos centro urbanos mais populosos, como Nova Iorque e Chicago); já na Grã-Bretanha, implicava também uma mobilidade rumo aos bordéis belgas e franceses. Também não faltavam os relatos de mulheres raptadas para se prostituírem em destinos exóticos. De qualquer forma, especialmente nos Estados Unidos, estrangeiros migrantes (Judeus, Italianos, Franceses, Sicilianos...) foram acusados de serem responsáveis pelo fenómeno do tráfico.

Stead, por seu lado, não se limitou à questão da legislação. No mesmo ano de 1885 em que publicou o *Maiden Tribute*, organizou uma conferência com um objectivo prático – o de organizar a *Vigilance Association of London*. Esta associação – mais tarde conhecida como a *National Vigilance Association* (NVA) – estava determinada a ver as disposições do *Criminal Law Amendment Bill* postas em prática. Stead argumentou que o governo não poderia esperar proteger sozinho a pureza da nação; as novas ferramentas do Estado seriam apenas postas em prática se um público vigilante o exigisse (Marshik 2006: 2, Grittner 1990: 41-2). A *National Vigilance Association* foi formada em Agosto de 1885 ‘para a aplicação da lei e a melhoria da legislação penal para a repressão da imoralidade pública e do vício’, com Stead como um proeminente membro do seu Conselho Geral. Desde o início, a NVA e todo o movimento abolicionista Britânico, esbateram programaticamente a distinção entre *white slavery* e prostituição voluntária. Todos os

5 Para notícias sobre este debate em Portugal, ver Oliveira 2004.

## “(...) a ‘white slavery’ poderia ser definida como ‘a procura, por meio de força, engano ou drogas, de uma mulher ou menina branca contra a sua vontade, para ser prostituída.”

Comités de Vigilância locais, e todas as outras organizações com objectivos semelhantes, filiaram-se neste novo organismo que, por seu turno, deveria estimular a formação de novas comissões de vigilância. O Conselho Geral era constituído por delegados dos grupos associados e por membros efectivos. Em 1899, a NVA fundou uma organização internacional, o *International Bureau for the Suppressions of Traffic in Persons*<sup>6</sup> (Grittner 1990: 41-42).

A primeira convenção internacional contra o ‘White Slave Traffic’ teve lugar em 1904, quando os chefes de Estado europeus, ‘preocupados em garantir a plena segurança de mulheres maiores de idade que sofreram abuso ou coerção, bem como de mulheres e raparigas menores, contra o tráfico criminal conhecido como ‘White Slave Traffic’, acordaram em Paris ‘em colocar vigilância, especialmente nas estações ferroviárias, portos de embarque, e nas estradas, para as pessoas que têm a seu cargo mulheres e raparigas destinadas a uma vida imoral’<sup>7</sup>.

Os Estados Unidos foram rapidamente

6 Posteriormente, em 1917, os objectivos da *National Vigilance Association* alargaram-se novamente de forma a integrar a protecção de mulheres, menores (incluindo homens jovens) e crianças. Para tal, concentraram os seus esforços não apenas no sentido da supressão da prostituição, mas também da repressão de publicações e comportamentos públicos “obscenos”. Um Conselho Especial foi criado para lidar com a “Supressão do Tráfico de Escravas Brancas”. Contudo, nas décadas de 1920 e 1930, a *National Vigilance Association* foi sistematicamente atormentada por dificuldades financeiras, apesar da sua fusão com a *Travellers’ Aid Society* em 1939. Os custos acrescidos aliados a rendimentos cada vez menores criaram uma crise financeira em 1951. Em 1952, a *National Vigilance Association* e a *British National Committee* juntaram-se novamente, terminando com as suas existências independentes. Consequentemente, um novo grupo emergiu com o nome de *British Vigilance Association* (que fechou em 1971).

7 Disponível em <http://www1.umn.edu/humanrts/instreet/whiteslavetraffic1904.html>

contagiados pelo pânico para com a ‘white slave trade’, fruto da atmosfera moral que triunfava na era dita ‘progressista’<sup>8</sup>. Similarmente ao que tinha acontecido na Grã-Bretanha, os jornais tiveram um papel predominante no espalhar do pânico e na popularização do assunto. Em 1907, o jornalista George Turner publicou os resultados de uma sua investigação na revista *McClure’s*. Nesse seu artigo sensacionalista, *The City of Chicago: A Study of the Great Immoralities*, Turner relatava a chegada aos Estados Unidos de empresários do vício que tiravam proveitos do rapto e da venda de meninas brancas autóctones ou estrangeiras para o tráfico de escravas sexuais. Na sequência do artigo de Turner, os jornais e revistas nacionais e regionais publicaram inúmeras histórias que pintavam com cores particularmente negras os traficantes de ‘escravas brancas’, idealizavam as mulheres vítimas, e exaltavam os heróicos reformadores que lutavam para pôr fim ao tráfico. Similarmente ao que estava a acontecer em Europa, a proliferação das narrativas de escravatura branca nos jornais e revistas determinou no Estados Unidos um pânico moral relacionado com o tráfico de mulheres (Soderlund 2002: 438)<sup>9</sup>. Em 1910, o Congresso dos E.U.A aprovou o *White-slave Traffic Act* ou *Mann Act* (do nome do seu autor, James Robert Mann) quando o pânico da escravidão branca se aproximava o seu auge emotivo<sup>10</sup>. A finalidade do *Mann Act* era regular mais ainda o comércio interestadual e

8 Nos Estados Unidos da América, a Era Progressista foi um período de reforma, que durou desde a década de 1890 à década de 1920. Os Progressistas opunham-se fortemente ao desperdício e à corrupção, e pretendiam mudanças no que dizia respeito aos direitos dos trabalhadores e à protecção dos cidadãos comuns em geral.

9 Não faltaram todavia nos Estados Unidos as vozes críticas. Veja-se por exemplo Emma Goldman, ‘On white slave traffic and prostitution in América’ incluído em *Anarchism and Other Essays* (1969) e *The White Slave Traffic* (1910).

10 Disponível em [http://www.pbs.org/unforgivableblackness/knockout/mannact\\_text.html](http://www.pbs.org/unforgivableblackness/knockout/mannact_text.html)



# “Os Estados Unidos foram rapidamente contagiados pelo pânico para com a ‘white slave trade’, fruto da atmosfera moral que triunfava na era dita ‘progressista’”

externo, proibindo o transporte com fins imorais de mulheres e meninas (Grittner 1990: 3).

Ainda em 1910, foi convocada em Paris uma conferência internacional sobre as publicações obscenas e o ‘white slave traffic’ (*International Conferences on Obscene Publications and the White Slave Traffic*). Grupos puritanos e membros da *National Vigilance Association* enviaram os seus representantes para Paris. Desta conferência surgiram quer a *International Convention for the Suppression of the White Slave Traffic*<sup>11</sup>, quer o *Agreement for the Suppression of the Circulation of Obscene Publications*<sup>12</sup>. Na convenção contra o tráfico de escravas brancas de 1910, o âmbito da aplicação da primeira convenção de 1904 foi ampliado de forma a incluir o tráfico de mulheres e raparigas dentro das fronteiras nacionais. É interessante notar que os mesmos representantes elaboraram ao mesmo tempo acordos sobre *textos* e *corpos* (literatura obscena e corpos traficados); como Célia Marshik tem salientado, ‘as duas formas de desvio eram percebidas como estando envolvidas num idêntico círculo vicioso: considerava-se que ler literatura obscena era um caminho que levaria à procura da prostituição, enquanto a prostituição inculcava supostamente um desejo de ler materiais obscenos. [...] Nas mentes dos reformadores e dos deputados, portanto, prostituição e obscenidade eram preocupações inseparáveis porque ambas eram capazes de corromper os elementos mais vulneráveis do público’ (2006: 3, Staiger 1995).

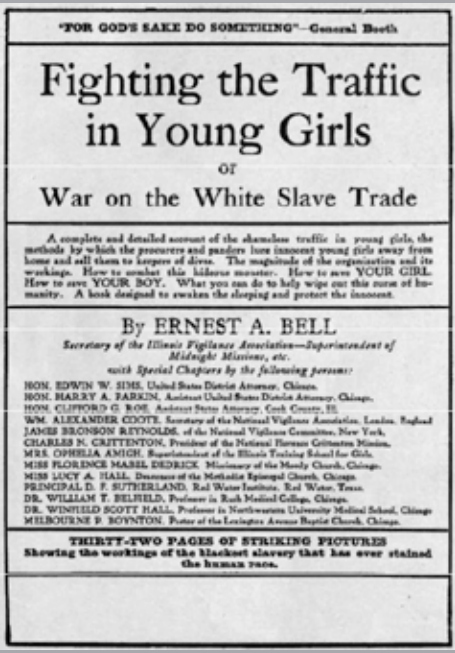
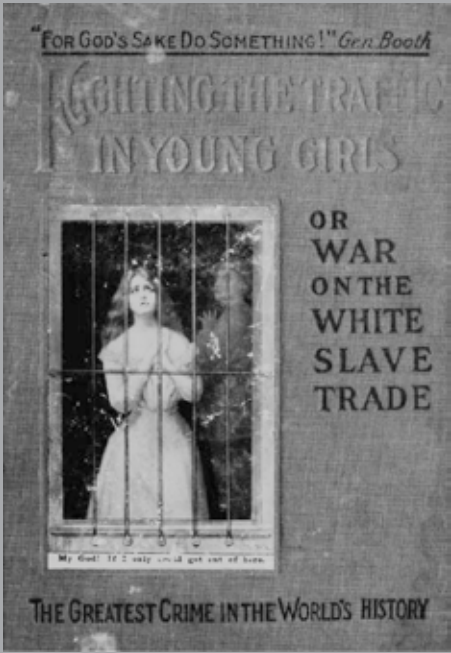
Em 1921, durante uma reunião realizada sob os auspícios da Liga das Nações, foi proposto que a expressão ‘white slave traffic’ deveria ser substituída por ‘traffic in women and children’, de forma a salientar que as medidas adoptadas deveriam ser aplicadas ‘a todas as raças da mesma forma’. A convenção de 1921 tem portanto o nome

de *International Convention for the Suppression of the Traffic in Women and Children*, ainda que no preâmbulo seja explicitado que os chefes de Estado reunidos estavam ‘ansiosos por assegurar de forma mais cabal a supressão do tráfico de mulheres e crianças descrito nos preâmbulos do Acordo de 18 de Maio de 1904 e da Convenção de 4 de Maio de 1910, sob o nome de “Tráfico de Escravas Brancas”’. Em 1923, foi fundado o *Traffic in Women and Children Committee* (Leppanen 2007: 527). Em 1933, foi assinada em Genebra a *International Convention for the Suppression of the Traffic in Women of Full Age*. No texto da convenção, a terminologia ‘white slave’ nunca aparece, ainda que haja referências às convenções precedentes de 1904, 1910 e 1921. Dentro desta Convenção, a condição de coacção, a nível internacional, foi retirada, tornando o tráfico a condução de uma mulher de qualquer idade para outro país para fins imorais, mesmo com o seu consentimento<sup>13</sup>.

## ENTRE OS MISSIONÁRIOS, O CINEMA E A PORNOGRAFIA

Para além da produção legislativa e jornalística, o pânico em relação ao tráfico de escravas brancas originou uma intensa produção literária que abrange géneros diferentes e contrastantes, ainda que por vezes sobrepostos. De facto, o ‘tráfico de escravas brancas’ parece ter tido uma enorme capacidade para inflamar a imaginação das pessoas no início do século XX. É impossível

13 Artigo 1 - Quem, para satisfazer o desejo de outrem, tenha adquirido, atraído ou levado para outro local, ainda que com o seu consentimento, uma mulher ou rapariga maiores de idade para fins imorais a serem realizados noutro país, será punido, mesmo que os diversos actos constitutivos da infracção sejam cometidos em diferentes países (1933). (*Article 1 - Whoever, in order to gratify the passions of another person, has procured, enticed or led away even with her consent, a woman or girl of full age for immoral purposes to be carried out in another country, shall be punished, notwithstanding that the various acts constituting the offence may have been committed in different countries*).



aqui analisar esta enorme produção. Achamos de qualquer forma significativo apresentar alguns exemplos que possam testemunhar as diferentes abordagens ao fenómeno.

Uma parte consistente da literatura produzida sobre o assunto era uma filiação directa dos artigos sensacionalistas publicados nos jornais e que originaram o pânico em relação à escravatura sexual. Trata-se de livros de denúncia social que exploram as características e as modalidades dos traficantes, a condição das mulheres traficadas, supostamente com o fim de alertar a população e garantir a protecção das mulheres jovens.

É o caso, por exemplo, de *Fighting the Traffic in Young Girls*, ou *War on the White Slave Trade*, publicado nos Estados Unidos em 1910 (o mesmo

ano do *Mann Act*) e organizado por Ernest A. Bell, secretário da *Illinois Vigilance Association*, uma das filiações locais da *National Vigilance Association* fundada por Stead em 1885. O texto é uma colecção de ensaios escritos por juizes, missionários, professores universitários, que descrevem com grandes pormenores as práticas de angariação dos traficantes, as violências e a situação de escravidão final das vítimas. Significativamente, o livro é dedicado ao *Army of Loyal Workers* que, em nome de Deus e da Humanidade, se inscreveram nesta Guerra Santa para a Defesa e Pureza das Mulheres<sup>14</sup>. O livro é ilustrado com desenhos e fotografias que documentam as técnicas de angariação e as

14 ‘to the Army of Loyal Workers who, in the name of God and Humanity, have enlisted in this Holy war for the Safety and Purity of Womanhood’





diferentes fases do processo de recrutamento das ‘vítimas’, bem como as condições de exploração e segregação.

Em todos os ensaios, a prostituição e o tráfico estão absoluta e ambigualmente sobrepostos. No entanto, o tema do ‘white slavery’ torna-se pretexto para condenar comportamentos sexuais ilegítimos, para estigmatizar o recurso às prostitutas, e para ‘salvar’ as pecadoras que se encontram – ainda que com seu consentimento – envolvidas no trabalho sexual. Todo o texto está impregnado de moralidade e linguagem cristã e protestante.

...neste conflito, estamos a travar uma cruzada sagrada contra o vício dos homens que, no seu interesse e vício egoístas, mancham a pureza das mulheres do mundo (Bell 1910: 30)<sup>15</sup>

A sexualidade ilícita não é só moralmente condenada, mas ainda considerada perigosa e potencialmente patogénica para os ‘pecadores’ e a sua descendência. Esta imagem ecoa a afirmação do Doutor T. Belfield, que afirma que ‘provavelmente 25% de casos de cegueira em crianças são causados por relações sexuais ilícitas’.

Os peritos no assunto ilustram como ‘funciona’ o tráfico: ‘é sempre a mesma história – a promessa de uma boa situação, ou a promessa de um bom casamento, eram os meios invariavelmente utilizado para aprisioná-las. Uma vez nas mãos dos traficantes, eram levadas de país em país, até que, em forma de leilão, as maiores ofertas compravam a virtude, a honra, e a vida das vítimas destes traficantes desumanos’

15 ‘...in this conflict we are waging a holy crusade against the vice of men who would, in their own selfish vicious interest, besmirch the purity of the womanhood of the world’.

(Bell 1910: 32). Sentimentos xenófobos são particularmente evidentes, uma vez que a responsabilidade da angariação de mulheres para o comércio da prostituição é tipicamente atribuída a estrangeiros: Judeus, Franceses e nomeadamente Italianos (lembremos que as primeiras décadas do século XX assistiram ao nascimento da máfia nos Estados Unidos, e o controlo da prostituição passou naqueles anos inteiramente para as mãos dos líderes desta organização) (Cordasco e Pitkin 1981). Têm passagens hilariantes, algumas das quais vale a pena citar por extenso:

Na Antiga Roma, muitos banqueiros, barbeiros e donos de tabernas, banhos e mercearias eram também comerciantes de mulheres. Estes traficantes depravados eram olhados com uma enorme repugnância pelo povo de Roma. Provavelmente os traficantes de escravas brancas da antiga Roma pouco diferiam dos traficantes italianos que se encontram hoje em tantas partes do mundo, particularmente em Nova Iorque e Chicago. O poeta Milton conta como o seu amor pela pureza o afastou na sua juventude das perversões praticadas no Bordello’s, presumivelmente um resort italiano em Londres (Bell 1910: 21-22)<sup>16</sup>

Clifford G. Roe edita em 1911 um livro similar: *The Great War on White Slavery; or, Fighting for the Protection of Our Girls*, um

Testemunho verdadeiro e casto sobre o comércio hediondo da compra e venda de jovens raparigas para fins imorais. Divulgações surpreendentes feitas pelas escravas brancas durante os julgamentos de muitos angariadores e traficantes. O tratamento cruel e desumano dado às escravas brancas. As espantosas confissões de um proxeneta. Testemunhos gráficos de como as escravas brancas são enganadas e uma exposição completa dos métodos e esquemas utilizados para atrair e escravizar as raparigas<sup>17</sup>

Como o texto de Bell, o de Roe quer mostrar como as meninas são aliciadas ou enganadas para a prostituição, e as consequências perigosas

16 In ancient Rome many bankers, barbers and keepers of taverns, baths and drug stores were also traders in women. These depraved traffickers were regarded with the greatest loathing by the Roman people. The white slave traders of ancient Rome probably differed little from the Italian traders to be found in so many parts of the world today, notably New York and Chicago. The poet Milton tells how his love of purity kept him in his youth from the evils practiced at Bordello’s, presumably an Italian resort in London’.

17 Truthful and chaste account of the hideous trade of buying and selling young girls for immoral purposes. Startling disclosures made by white slaves during the trials of many procurers and traders. The cruel and inhuman treatment of white slaves. The astounding confessions of a pander. Graphic accounts of how white slaves are ensnared and a full exposition of the methods and schemes used to lure and trap the girls.

que isso tudo pode ter (em termos de doenças venéreas, consumo de drogas e alcoolismo).

Como no texto que analisámos anteriormente, a expressão ‘white slave’ é absolutamente sobreposta ao conceito de prostituta, enquanto os ‘traficantes’ são, no vocabulário de Roe e dos autores que contribuíram para o volume, os angariadores, os empresários e as Madames. De facto, uma parte dos esforços das milícias que lutam contra a ‘white slavery’ é a de ‘tirar as meninas do caminho do pecado’. Voluntariedade ou coerção já não parecem ser um assunto central na questão do tráfico: é a questão da prostituição e da moralidade da vida sexual que se torna o verdadeiro enfoque.

Mesmo na produção ‘missionária’, o ‘tráfico de escravas brancas’ evoca inevitavelmente histórias mórbidas de jovens brancas raptadas e retiradas às suas famílias e vendidas por homens estrangeiros lascivos, confinadas a bordéis e ‘sujeitas aos caprichos pornográficos de sádicos, proxenetas não-brancos e donos de bordéis’ (Roberts 1993: 252). Esta imagem protótipo tem um óbvio elemento erótico, e o argumento generalizou-se de facto na viragem do século, explorado por romancistas, utilizado como argumento em romances eróticos, e, naturalmente, pela indústria cinematográfica (Staiger 1995).

Os filmes sobre prostituição e escravatura branca encontravam-se entre os géneros mais populares dos primórdios do cinema. Desde o início do século XX até ao início da I Guerra Mundial, dezenas de filmes sobre escravas brancas emocionaram e assustaram as audiências, demonstrando os perigos da prostituição e as características do comércio das escravas brancas (Staiger 1995: 116-146). Nos Estados Unidos esta produção teve uma intensidade particular: com títulos sensacionalistas como *The Inside of the White Slave Traffic* (1913), *Smashing the Vice Trust* (1914), *House of Bondage* (1914) e *Is Any Girl Safe?* (1916), estes filmes alimentaram o pânico nacional sobre o assunto, ao mesmo tempo que atraíam o público



pelo seu carácter sexualmente explícito – na altura (Shelley 1996, Griveson 1998: 54). De facto, os realizadores e escritores que tinham adoptado o tema da escravidão branca nas suas obras, descobriram que o assunto era rentável e continuaram a produzir literatura, arte e filmes para satisfazer o apetite do público por escândalos e por alguma excitação sexual, evitando ao mesmo tempo os limites da censura (Adams 2006).

Dois filmes em particular foram extremamente populares. O primeiro é uma longa-metragem sobre escravatura branca, *A Traffic in Souls* (1913). Produzido pela Universal, argumento de Robert MacMara e realizado pelo George Loane Tucker,





Jean-Leon Gerome – c. 1884 -  
Marché d'esclaves

Jules Lecomte de Nouy  
1888 – L'esclave blanche

A *Traffic in Souls* era uma história fictícia – apresentada como um comentário social de tom inequivocamente moral – de uma jovem que, com a ajuda do seu noivo agente da polícia, tenta salvar a sua ingénua irmã da emboscada de um negócio da escravatura branca dirigido por um proeminente filantropo. A *Traffic in Souls* passou em 28 cinemas em Nova Iorque e terá rendido 450.000 dólares (Staiger 1995: 125).

O segundo, *The Inside of the White Slave Traffic*, foi ainda mais sensacional. Este filme de 1913, que tem as características de um conto moral, pretendia mostrar ao público os sinistros métodos utilizados pelos traficantes. As audiências viram atrizes vitimadas por bebidas com drogas, sequestros de táxi, as manobras de angariadores profissionais, o interior dos bordéis, e a história de vida de uma típica escrava branca (Staiger 1995: 122). A vida dos filmes sobre escravatura branca nos Estados Unidos foi todavia breve. Os reformadores, ainda que inicialmente encorajados pelo aparente interesse do público por estes problemas sociais, começaram a recear que estes filmes fossem uma ameaça à moralidade pública, e conseguiram que a polícia proibisse a sua exibição (Adams 2006).

A ambiguidade das histórias de escravatura sexual era aliás avassaladoramente evidente. O rapto, o estupro, a escravidão e a submissão feminina certamente representam tropos na imaginação erótica euro/americana (Bataille 1957), e as narrativas da escravidão branca com as suas escravas erótico/patéticas (Murray 1998: 60) ligam de forma sedutora violência e sexualidade. Em toda a literatura e a filmografia relacionadas com a escravidão branca, a preocupação moral pelas vítimas coincide com o interesse mórbido e com a excitação sexual. O sucesso junto ao público que toda a produção literária sobre o assunto do 'white slave traffic' conheceu baseia-se nesta ambiguidade entre repulsão moral e atracção sexual.

Como salienta Jo Doezeema, 'o uso sensacionalista da imagem profundamente emotiva e sexual da "virgindade despojada" joga com a fascinação lasciva, ao mesmo tempo que estimula a indignação do público' (2000: 34-35). As narrativas da escravidão branca 'apresentam uma fantasia sexual popular de uma forma culturalmente aceite. Os títulos (...) vendem excitação sexual sob a capa da preocupação' (Doezeema 2000: 35; Doezeema 1998: 50 n. 51).

Esta coincidência de imaginários e a ambiguidade em relação à escravatura sexual deu origem a uma florescente produção erótico-pornográfica. Alguns trabalhos utilizavam as narrativas da escravidão branca e autoproclamavam a sua utilidade social, mas enfatizando os aspectos mais mórbidos da questão, tornavam-se obras pseudo-eróticas ou pornográficas. É o caso do texto de Kaufmann, *The House of Bondage* de 1910 (filme em 1914), e ainda mais de *The Tragedies of the White Slaves* de Lytle (1911) nos Estados Unidos, e do *La Traite des Blanchés: Moeurs Contemporaines* de Dubut de Laforest (1900) na França, só para citar alguns.

O tema da 'white slavery' baseia-se também, sobretudo na Europa, numa fantasia erótica que tem raízes profundas na história da imaginação colonial e orientalista europeia: a do harém (Leppanen 2007). Cenas de harém, de banhos turcos, de mercados dos escravos, onde mulheres europeias em contextos orientalizados se ofereciam ao observador, eram comuns na iconografia da pintura orientalista do final do século XIX. Ingres, Gerome, Nouy erotizavam o corpo feminino numa oferta sexual onde o elemento de coerção era mais ou menos latente.

De facto, a representação da escravidão branca, como as representações do harém, permitiam dar voz a fantasias eróticas ligadas à submissão, ao estupro e à violência contra as mulheres, mas de

uma forma moralmente mais tolerada, enquanto o autor da violência era sempre o 'outro' olhado como exótico e distanciado do discurso colonial e racial<sup>18</sup>. Mais uma vez o outro colonial, ou outrem, era transformado em 'porno-tropical'<sup>19</sup>. Esta produção iconográfica é um testemunho evidente da fascinação pela sexualidade do século XIX, bem como da necessidade de a inserir num discurso moralizante e moralizador (Grittner 1990: 17).

Também uma parte consistente da literatura erótica Vitoriana, tinha como assunto central as histórias sensacionalistas de mulheres brancas capturadas e escravizadas na África do Norte (Baepler 1999, Marcus 1967), e Frederick Grittner tem salientado como o mito cultural da 'white slavery' está enraizado nas narrativas de aprisionamento feminino do século XIX (1990: 15-32). Um clássico deste género é *The Lustful Turk*, um romance erótico epistolar pré-vitoriano, que relata as aventuras românticas e eróticas de uma senhora europeia capturada e aprisionada num harém turco, onde é iniciada em práticas sexuais 'impensáveis' na Grã-Bretanha vitoriana. O livro inicialmente foi publicado no Reino Unido em 1828. Todavia, não teve circulação nem fama, até que foi publicada uma segunda edição em 1893, em pleno 'white slave' pânico. O texto foi extremamente influente e decerto o tema da virgem que é forçadamente iniciada à sexualidade e depois se torna insaciável nos seus apetites sexuais, é um tema comum na literatura erótica em absoluto. Outro exemplo formidável deste género é *La Femme et Son Maître* de Jean de Villiot (1902), onde uma orgulhosa rapariga da

18 Segundo Ronald Hyam (1990) as fronteiras coloniais ofereciam aos europeus a possibilidade de transgredirem os seus próprios rígidos costumes sexuais. Os países e povos estrangeiros representavam a possibilidade de novas experiências sexuais e por isso tornavam-se excitantes e ao mesmo tempo monstruosos para a imaginação europeia.  
19 McClintock 1995: 22.

aristocracia inglesa descobre, através do estupro e da relação com um emir e de práticas eróticas de grande crueldade, que, como ela mesma diz no final do livro, explicando ao seu salvador porque é que prefere ficar onde está, 'faça o que fizer, uma mulher não pode alterar o seu fado. Ela nem pode governar o seu coração. O homem que a força a submeter-se à sua vontade é o seu patrão! Ela ama o déspota que se sabe fazer obedecer'.

A iconografia erótica do início do século explorou o tema com muita assiduidade, e é aqui impossível explorar esta imensa produção. É todavia interessante notar que apesar da expressão 'white slavery' desaparecer a partir dos anos 1920 da cena oficial internacional e do género 'missionário', reemergindo só no final dos anos 90 no âmbito do debate internacional sobre o tráfico de mulheres para fim de exploração sexual, o tropo sobreviveu como género literário e cinematográfico na cultura popular (Grittner 1990: 6). Durante este período de 'letargo', a expressão 'white slavery' não pára de alimentar o imaginário erótico, pornográfico e dramatúrgico de autores e criadores (como nos filmes *Prime Cut* 1972, *Taxi Driver* 1976), com algumas ressurgências como fenómeno de pânico (vejam por exemplo o caso de Orléans, onde se espalhou no final dos anos 60 o pânico em relação ao desaparecimento de jovens, Morin 1969). O mito da 'white slavery' tem mostrado a sua persistência na cultura popular, e ainda hoje, de facto, a expressão 'escrava branca' é utilizada na literatura e na cinematografia erótica e pornográfica, especialmente nas suas nuances 'inter-racial' e BDSM.

Recentemente, enquanto nos debates internacionais sobre a escravatura sexual, a expressão inglesa *white slave trade* nunca aparece e é substituída pela expressão *women trafficking* ou *sex trafficking*, nos países do sul da Europa o termo, nas suas variantes (*tratta delle bianche*, *traite des blanches*, *tráfico de brancas*, *tráfico de*



*blancas*), voltou a ser utilizado na imprensa e no vocabulário das ONGs para indicar o tráfico de mulheres para exploração sexual e a prostituição coerciva. Como sugere James Adams (2006):

De facto, na segunda década do século XX o tráfico organizado americano de mulheres para fins de prostituição coerciva tinha deixado de existir (se é que alguma vez existira) graças à acção de organizações de Pureza Social, mas em seu lugar existia agora uma duradoura ‘lenda urbana’ que ainda hoje é aceite como real. Os reformadores e comentadores sociais modernos estão neste momento a utilizar este arquétipo como base para combater o movimento das prostitutas oriundas do antigo bloco soviético para o Oeste. É importante notar que este arquétipo tem na verdade pouco a ver com a realidade da prostituição, não sendo viável afirmar que não existiu prostituição coerciva nos Estados Unidos durante a Era Progressista; antes, é o arquétipo do tráfico organizado de escravas brancas que é mais mito que realidade, e serve para obscurecer qualquer realidade que possa ser observada. Em certa medida, os reformadores que promoveram aquele arquétipo estavam mais preocupados com a adopção das suas ideias normativas em relação à sociedade que com as situações de qualquer prostituta no espaço público. A adopção do arquétipo na cultura ocidental contemporânea assegurou e assegura o debate sobre a natureza da prostituição, a moralidade pública, e sobre o papel da cultura comercial na continuação do discurso público sobre estes assuntos.

## CONCLUSÃO

Vários estudiosos têm, desde o final dos anos 1960, caracterizado a escravatura branca como mito. Já em 1967, o historiador Egal Feldman, argumentou que a polémica da escravatura branca representou a preocupação de uma classe média com o seu status numa altura de grande transformação sócio-económica. Seguindo a intuição de Feldman, outros estudiosos têm sublinhado o molde racial das narrativas sobre escravidão branca, e têm-nas interpretado como uma manifestação dos receios da classe média acerca da urbanização, da imigração, e do aumento da mobilidade das mulheres<sup>20</sup>.

Vários historiadores contemporâneos têm também questionado a real dimensão do comércio de ‘escravas brancas’. As suas pesquisas sugerem que os números reais da ‘escravidão branca’ eram muito baixos (Walkowitz, 1980; Rosen, 1982; Cobin, 1990). Timothy Gilfoyle, no seu estudo sobre a história da prostituição em Nova Iorque, demonstra que a maioria das prostitutas

tinham entrado na profissão de livre vontade e por várias razões, nomeadamente conflitos inter-familiares e preocupações económicas (1992: 64). Judith Walkowitz sugeriu que substituir a imagem da prostituta com a da criança vítima inocente tornou invisível as motivações das raparigas que se envolveram no comércio sexual, privando-as de qualquer forma de agencialidade (1992: 84). A maioria das ‘escravas brancas’ eram efectivamente prostitutas migrantes que, como milhares de outros migrantes, tinham a esperança de encontrar uma vida melhor; as dificuldades e os problemas económicos, sociais e políticos foram reduzidos a uma ‘fórmula melodramática da vítima e vilão’, contrapondo a jovem branca virginal com o estrangeiro ‘traficante’ mau (Doezema 2000: 28; Gorham, 1978: 355; Walkowitz, 1992; Roberts, 1993: 117).

As primeiras décadas do século XX foram uma altura de intensas lutas no interior da classe média na Europa e nos Estados Unidos para chegar a uma nova versão apropriada da identidade de género e da sexualidade feminina. Este foi, argumenta Staiger, o resultado de uma notável transformação na vida da classe média euro-americana: a passagem de uma agricultura e comércio em pequena escala para a industrialização e o capitalismo de monopólio, de uma vida rural para a vida urbana, da nacionalização para a globalização, de uma cultura de produção para uma cultura do consumo. A nova mulher que se ia construindo era todavia concebida dentro da antiga oposição entre virgem e puta (Staiger 1995: xiii, xiv). A retórica da escravatura branca teve de facto um lugar crucial, no século XIX, no debate sobre prostituição, sexualidade e moralidade da mulher, e os reformadores utilizaram o pânico e a retórica da escravatura branca e da prostituição coerciva para impor medidas de regulação da sexualidade e de abolição da prostituição no seu todo (Irwin 1996, Keire 2001)<sup>21</sup>.

Vistas nesta perspectiva, as narrativas de ‘escravidão branca’ tornam-se algo diferente dos reais testemunhos das experiências das mulheres. Pelo contrário, a ‘escravatura branca’ pode ser interpretada como uma metáfora de uma série de medos e ansiedades da sociedade europeia e norte-americana na viragem do século (Doezema 2000: 25-26). Grittner (1990) introduziu a ideia de que a escravatura branca foi um ‘pânico moral’, um conceito desenvolvido Este ponto de vista influenciou o discurso sobre o tráfico de mulheres e a prostituição nas seguintes décadas (Derks 2000: 7). Na realidade, quando a febre do tráfico de escravas brancas já se encontrava quase esquecida, na ‘Convenção Internacional para a Supressão do Tráfico de Pessoas e da Exploração da Prostituição de Outrem’ de 1949 das Nações Unidas a preocupação dos legisladores foi proibir e criminalizar a prostituição - em todas as suas variantes - em vez de referir ‘tráfico’. De facto, a Convenção de 1949 equipara o tráfico com a exploração da prostituição, fiel à construção do fenómeno até então.

# “(...) as dificuldades e os problemas económicos, sociais e políticos foram reduzidos a uma ‘fórmula melodramática da vítima e vilão’, contrapondo a jovem branca virginal com o estrangeiro ‘traficante’ mau.”

pelo sociólogo britânico Stanley Cohen<sup>22</sup>, que levou milhões de pessoas a reagir de forma completamente desproporcionada frente a uma suposta ameaça à segurança das mulheres. A origem deste fenómeno, observa Grittner, encontrava-se numa ampla crise que envolvia as mulheres, a sexualidade, a identidade nacional face à imigração; o desejo de reafirmar os limites simbólicos que se tinham tornado obscuros ou ignorados encontrou expressão na ideologia destes homens brancos que se definiam como cruzados da white slavery (1990: 128-9; Doezema 1999: 37).

Nas campanhas contra a prostituição e o tráfico de escravas brancas da viragem do século, cruzam-se de facto questões de raça, género e sexualidade. A regulação da sexualidade era também, sobretudo nos Estados Unidos, parte de uma preocupação em disciplinar as relações entre grupos raciais de forma a manter uma distinção que reforçasse as hierarquias raciais e mantivesse a força e a pureza da nação (Grieverson 1998: 49-50). As histórias sobre prostituição coerciva utilizavam o perigo sexual para legitimar a segregação, bem como para preservar outros limites sexuais e raciais; ‘os cruzados anti-vício no início do século XX utilizavam ideias dominantes sobre sexualidade e género para construir hierarquias

22 A primeira referência ao “pânico moral” a ter sido publicada deve-se ao sociólogo britânico Jock Young. Em 1971, ao discutir a preocupação pública com estatísticas que aparentemente mostravam um alarmante aumento do consumo de drogas, Young observou que “o pânico moral relativo ao consumo de drogas teve por consequência a criação de grupos especializados no combate ao consumo de droga por parte de departamentos de polícia, o que produziu um aumento de prisões relacionadas com droga” (Young, 1971). O interessante nesta declaração é o facto de ela ter evidenciado o efeito de espiral produzido pela interacção dos media, opinião pública, grupos de interesse e autoridades, efeito esse que deu origem ao fenómeno que se tornou conhecido como pânico moral. Contudo, o crédito pela introdução sistemática do conceito deverá ser atribuído ao colega de Young, Stanley Cohen, que o utilizou para caracterizar as reacções dos media, do público e dos agentes de controlo social às desordens juvenis na Grã-Bretanha dos anos 1960 (Cohen 1972).

raciais duráveis’ (Donovan 2003: 708).

O policiamento das identidades estava estreitamente associado com o controlo de ‘outros racializados’ em relação à suposta importação de imoralidade (Grittner 1990, Cordasco e Pitkin 1981). Nos Estados Unidos, os *Immigration Acts* de 1903 e 1907 intensificaram o controlo do espaço nacional, que era visto como mais vulnerável devido ao influxo de imigrantes da Europa meridional. O *act* de 1907 instituiu uma comissão sobre a imigração para avaliar os seus efeitos sobre as condições económicas, a educação, o vício, o crime, a doença mental. Uma parte do relatório, intitulada *The importation of women for immoral purposes*, foi publicada em 1909 (em Cordasco e Pitkin 1981: 47-109) e salientava que a imigração tinha feito aumentar as ‘ofensas contra a castidade’ (Grieverson 1998: 50). Todo o fenómeno da escravatura branca se configura portanto como um ‘discurso sobre o nacionalismo saturado com uma hierarquia de moralidade que mantinha na sua base uma política de exclusão racial’ (Grieverson 1998: 51).

## EPÍLOGO

A semelhança entre as narrativas imaginárias do *white slave traffic* e o material didáctico/informativo produzido no debate contemporâneo sobre tráfico de mulheres é algo que, ainda que não seja o enfoque central da nossa contribuição, não podemos não salientar em conclusão. Os artigos jornalísticos, os textos de campanhas e os instant books sensacionalistas que popularizam o imaginário em relação ao TSH, parecem frequentemente ter saído dos jornais e das livrarias dos Estados Unidos ou da Grã-bretanha do final do século XIX ou do início do século XX. Os argumentos e as narrativas apresentadas são virtualmente idênticos aos publicados por Stead, Turner e os outros ‘cruzados’. Mais ainda, as medidas legais implementadas ao nível internacional para a luta contra o TSH têm similaridades inquietantes com os dispositivos penais criados no início do



século XX para balizar a escravatura branca, tornando-se fundamentalmente instrumento de controlo da mobilidade dos migrantes. De facto, Mary Douglas argumentou que as sociedades se tornam mais preocupadas com questões de pureza e poluição moral quando acham que os seus confins externos (físicos ou simbólicos) são ameaçados (Douglas 1966). Os confins dos corpos e entre os corpos se tornam então metáforas dos confins geográficos e identitários, e a regulação biopolítica torna-se mais rígida. Frederik Grittner escreveu que o discurso da escravatura branca é cheio de medos: medo da cidade; medo do estrangeiro; medo da mudança (1990: 189). Estes medos fazem parte da nossa contemporaneidade, tanto quanto faziam dos homens e das mulheres do início do século XX. As palavras que Grittner escreveu em 1990 podem hoje parecer proféticas:

Sejam conteúdos num artigo dum jornal, num panfleto religioso, num registo legislativo, ou num filme, os elementos centrais [do discurso da escravatura branca] têm permanecido inalterados. Seria presunçoso pensar que estamos imunes a ulteriores versões da história (Grittner 1990: 189).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adams, J. H. (2006), ‘Alien Animals and American Angels: The Commodification and Commercialization of the Progressive Era White Slave’, Eleventh Annual James A. Barnes Club Conference.

Baepler, P. M. (1999), *White Slaves, African Masters: an Anthology of American Barbary Captivity Narratives*, Chicago, University of Chicago Press.

Barry, K. (1979), *Female Sexual Slavery*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

Bataille, G. (1958), *L'érotisme*, Paris, Éditions de Minuit.

Bell, E. A. (1910), *Fighting the Traffic in Young Girls; Or, War on the White Slave Trade; a Complete and Detailed Account of the Shameless Traffic in Young Girls*, Chicago.

Best, J. (1989), *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*, New York, Aldine de Gruyter.

Best, J. (1990), *Threatened Children: Rhetoric and Concern About Child-victims*, Chicago, University of Chicago Press.

Cohen, S. (1972), *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, London, MacGibbon and Kee).

Connelly, M. T. (1980), *The Response to Prostitution in the Progressive Era*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Corbin, A. (1978), *Les Filles De Noce, Misère Sexuelle Et Prostitution : 19e Et 20e Siècles*, (Paris: Aubier Montaigne).

Corbin, A. (1990), *Women for Hire: Prostitution and Sexuality in France After 1850*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Cordasco, F. and T. M. Pitkin (1981), *The White Slave Trade and the Immigrants: a Chapter in American Social History*, Detroit: Blaine Ethridge.

Derks, A. (2000), ‘From White Slaves to Trafficking Survivors’, Center for Migration and Development - Princeton University, Working Paper 00-02m.

Doezema, J. (1998), ‘Forced to Choose: Beyond the Voluntary V. Forced Prostitution Dichotomy’, in Kempadoo, K. e J. Doezema (org.), *Global sex workers: rights, resistance, and redefinition*, New York: Routledge, 34-50.

Doezema, J. (2000), ‘Loose Women Or Lost Women? The Re-Emergence of the Myth of White Slavery in Contemporary Discourses of Trafficking in Women’, *Gender Issues*, 18 (1), 23-50.

Donovan, B. (2003), ‘The Sexual Basis of Racial Formation: Anti-Vice Activism and the Creation of the Twentieth-Century ‘Color Line’’, *Ethnic Racial Stud*, 26 (4), 707-27.

Donovan, B. (2006), *White Slave Crusades: Race, Gender, and Anti-vice Activism, 1887-1917*, Urbana:, University of Illinois Press.

Douglas, M. (1966), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & K. Paul.

Dubut, d. L., Jean Louis (1900), *La Traite Des Blanchés : Moeurs Contemporaines*, Paris, Fayard.

Feldman, E. (1967), ‘Prostitution, the Alien Woman and the Progressive Imagination, 1910-1915’, *American Quarterly*, 19 (2), 192-206.

Foucault, M. (1976), *Histoire De La Sexualité 1: La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard.

Gilfoyle, T. J. (1992), *City of Eros: New York City, Prostitution, and the Commercialization of Sex, 1790-1920*, New York, N.Y. W.W. Norton.

Goldman, E. (1910), *The White Slave traffic*, New York, Mother Earth.

Goldman, E. (1969, (1910)), *Anarchism and Other Essays*, New York, Dover.

Goode, E. and N. Ben-Yehuda (1994), *Moral Panics: the Social Construction of Deviance*, Oxford, UK; Cambridge, USA, Blackwell.

Gorham, D. (1978), ‘Maiden Tribute of Modern Babylon Reexamined - Child Prostitution and Idea of Childhood in Late-Victorian England’, *Victorian*

*Stud*, 21 (3), 353-79.

Grieverson, L. (1998), ‘Fighting Films: Race, Morality and the Governing of Cinema, 1912-1915’, *Cinema J*, 38 (1), 40-72.

Grittner, F. K. (1990), *White Slavery: Myth, Ideology, and American Law*, New York and London, Garland Publishing.

Gusfield, J. R. (1981), *The Culture of Public Problems: Drinking-driving and the Symbolic Order*, Chicago, University of Chicago Press.

Hyam, R. (1990), *Empire and Sexuality: The British Experience*, Manchester: Manchester University Press.

Irwin, M. A. (1996), ‘White Slavery’ as Metaphor’, *Ex Post Facto*, *The History Journal*, V.

Jenkins, P. (1992), *Intimate Enemies: Moral Panics in Contemporary Great Britain*, Social problems and social issues; New York, Aldine de Gruyter.

Kauffman, R. W. (1910), *The House of Bondage*, New York, Moffat, Yard and Company.

Keire, M. (2001), ‘The Vice Trust: A Reinterpretation of the White Slavery Scare in the United States, 1907-1917’, *J Soc Hist*, 35 (1), 5-41.

Langum, D. J. (1994), *Crossing Over the Line: Legislating Morality and the Mann Act*, Chicago, The University of Chicago Press.

Leppanen, K. (2007), ‘Movement of Women: Trafficking in the Interwar Era’, *Women Stud Int Forum*, 30 (6), 523-33.

Levine, P. (1993), ‘Rough Usage: Prostitution, Law and the Social Historian’, em Adrian, W. (org.), *Rethinking Social History: English Society 1520-1920 and its interpretation*, Manchester, Manchester University Press, 266-69.

Lindsey, S. S. (1996), ‘Is Any Girl Safe? Female Spectators At the White Slave Films’, *Screen*, 37 (1), 1-15.

Lytle, H. M. (1911), *Tragedies of the White Slave*, New York, NY: Padell Book and Magazine Company.

Marcus, S. [ o. c. (1967), *The Other Victorians: a Study of Sexuality and Pornography in Mid-nineteenth-century England*, London, Weidenfeld & Nicolson.

Marshik, C. (2006), *British Modernism and Censorship*, Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press.

McClintock, A. (1995), *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, New York, Routledge.

Morin, E. (1969), *La Rumeur D’Orléans*, Paris, Seuil.

Murray, A. (1998), ‘Debt Bondage and Trafficking’, em Kempadoo, K. e J. Doezema (org.), *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*, New York, Routledge, 60.

Oliveira, A. (2004), *As Vendedoras de Ilusões: Estudo Sobre Prostituição, Alterne e Striptease*, Lisboa: Notícias.

Prime Cut. (1972), Rel. Michael Ritchie, USA, 88 min.

Roe, C. G., et al. (1911), *The Great War on White Slavery, Or, Fighting for the Protection of Our Girls Truthful and Chaste Account of the Hideous Trade of Buying and Selling Young Girls for Immoral Purposes*, ([U.S: s.n.]).

Rosen, R. (1982), *The Lost Sisterhood: Prostitution in America, 1900-1918*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Soderlund, G. (2002), ‘Covering Urban Vice: The New York Times, “White Slavery,” and the Construction of Journalistic Knowledge’, *Crit Stud Media Comm*, 19 (4), 438-60.

Spector, M. and J. I. Kitsuse (1977), *Constructing Social Problems*, Menlo Park, Calif, Cummings Pub. Co.

Staiger, J. (1995), *Bad Women: Regulating Sexuality in Early American Cinema*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Stead, W. T. (1885), *Pall Mall Gazette*, 6, 7, 8, 10, 22 Julho.

Taxi Driver. (1976). Rel. Martin Scorsese. USA, 113 min.

Turner, G. K. (1907), ‘The City of Chicago, a Study of the Great Immoralities’, *McClure’s Magazine*, p. 576-79.

Villiot, J. d. (1902), *La Femme Et Son Maître*, Paris: Charles Carrington.

Walkowitz, J. R. (1980), *Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State*, Cambridge; New York, Cambridge University Press.

Walkowitz, J. R. (1992), *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-victorian London*, Chicago, University of Chicago Press.

Weitzer, R. (2007), ‘The Social Construction of Sex Trafficking: Ideology and Institutionalization of a Moral Crusade’, *Polit Soc*, 35 (3), 447-75.

Young, J. (1971), ‘The Role of the Police as Amplifiers of Deviance, Negotiators of Drug Control as Seen in Notting Hill’, em Cohen, S. (org.) *Images of Deviance*, Harmondsworth: Penguin, 27-61.



Texto: Cristina Pereira | Buala  
Fotografia: Nuno Azelpds Almeida

# VENDE-SE: MORTOS E VIVOS



**A** pesar de abolida em 1836, persistem nas sociedades contemporâneas formas cruéis de escravidão e exploração. Hoje chamam-lhe tráfico de pessoas e é um lucrativo negócio ilícito que movimenta anualmente até 32 mil milhões de dólares – o mais rentável a seguir à droga e às armas. Moçambique não só é país transitório nos movimentos migratórios, como um importante abastecedor da indústria do sexo, trabalho doméstico e exploração infantil na vizinha África do Sul. Para além dos vivos, existem os mortos que nunca chegam a conhecer o seu macabro destino: extracção de órgãos para feitiçaria.

Fronteira de Ressano Garcia, 13 horas e 37 minutos. Um sorriso expectante ilumina-lhe o rosto inocente. De bebé às costas ao estilo moçambicano, a jovem mãe mira ansiosamente o buraco rompido na vedação de arame farpado. Do lado de lá reside a miragem sul-africana, o topo da pirâmide invertida que compõe a geografia do continente mais pobre do mundo. Ao lado dela, o oportunista a quem apelidam de “mareyane” varre as redondezas com o olhar, procurando sinais de patrulha. Do outro lado é melhor?, perguntamos. Sem hesitação, ela acena que sim. Não lhe incomodam as perguntas nem a proximidade da lente fotográfica. O facilitador explica que recebeu 200 randes (cerca de 30 dólares) pelo serviço de travessia. Domingo, acrescenta ele, é o melhor dia; há muitos a querer atravessar. Logo a conversa é interrompida, cada minuto vale. Momentos depois, desaparecem do lado de lá da fronteira. Nem mãe nem filho adivinham o destino que lhes reserva a terra dos “joni”.

A África do Sul é a maior economia de África, tendo integrado em Dezembro do ano passado o cobiçado lote dos BRIC, que aglomera os gigantes demográficos do Brasil, Rússia, Índia e China. Segundo projecções do Fundo Monetário Internacional, prevê-se que até 2014 o bloco dos mercados emergentes represente 61% da economia global. Com quase 50 milhões de habitantes (mais do dobro da população de Moçambique), o mais recente parceiro no grupo é a 26.ª economia do mundo, com um Produto Interno Bruto de 527,5 mil milhões de dólares – mais de 50 vezes o de Moçambique. O rendimento per capita ultrapassa os 2.500 dólares, comparado com 370 em Moçambique. Do lado de cá, mais de metade da população vive abaixo do limiar da pobreza e a esperança de vida ronda os 40 anos de idade.

Este retrato macroeconómico ajuda a compreender o magnetismo da África do Sul para os fluxos migratórios, legais ou ilegais, voluntários ou forçados, no continente africano. Estima-se que a cada 10 minutos, entre um clandestino no país. Ao todo, serão cerca de 5 milhões de ilegais,

equivalente a 1% da população. Com uma fronteira vasta e permeável, aliada à presença de guardas corrompíveis, Moçambique está entre os principais países de origem. “Moçambique é maioritariamente um país exportador”, afirma Nely Chimedza do Programa de Assistência Contra o Tráfico da África Austral (SACTAP), da Organização Internacional das Migrações. Aquilo que distingue tráfico de migração clandestina é a natureza forçada do primeiro, embora ambos possam partir de uma entrega voluntária. “A maior parte dos casos de tráfico baseia-se em recrutamento”, acrescenta Chimdeza. “As pessoas vão na expectativa de um emprego melhor ou de uma bolsa de estudo. Quando chegam lá encontram condições completamente diferentes daquelas que lhes prometeram quando foram recrutadas”. Um relatório recente do Departamento de Estado norte-americano menciona igualmente Portugal como um dos destinos de homens e mulheres traficados a partir de Moçambique para exploração em trabalhos forçados e prostituição.

Os pontos de origem, segundo um relatório de 2006 da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência, Cultura e Comunicação), são as províncias de Gaza, Inhambane, Maputo e Nampula. As duas rotas principais de entrada na África do Sul são Ressano Garcia e Ponta d’Ouro. “A cumplicidade das autoridades fronteiriças nos principais postos de fronteira entre a África do Sul e Moçambique são certamente um factor que permite a liberdade de circulação que os traficantes gozam”, afirma o estudo. Para além de país fornecedor, Moçambique é ainda um importante ponto de passagem dos movimentos regionais de Norte para Sul. Segundo o relatório da UNESCO, cidadãos oriundos da República Democrática do Congo e da região dos Grandes Lagos constituem o grosso do fluxo, para além de indivíduos Somalis que chegam a Nacala de barco para depois se inserirem nas rotas. “A história recente de conflito armado, situações extremas de perda e reassentamentos, reconstrução, instabilidade política e cicatrizes profundas a nível social, juntamente com as características geográficas e a pandemia da sida, fazem de Moçambique um alvo apetecível para o crime organizado”, lê-se no relatório da UNESCO, intitulado Human Trafficking in Mozambique: Root Causes and Recommendations.

#### MERCADO BASEADO NA PROCURA

Para que exista mercado, é necessário que haja procura. “As vítimas de tráfico são recrutadas aqui e exploradas noutro sítio”, esclarece Chimedza. “A maior parte é recrutada para exploração sexual, trabalho doméstico e exploração infantil”. Em Março do ano passado, uma equipa de

## “As asiáticas custam o dobro das africanas: 10.000 randes (cerca de 1.450 dólares) cada. O valor, segundo os traficantes, inclui o transporte e a ‘preparação’ psicológica e física para exploração sexual.”

reportagem do diário sul-africano City Press, uma publicação do grupo MEDIA24, infiltrou-se numa rede internacional envolvendo elementos moçambicanos, sul-africanos e chineses, fazendo-se passar por potenciais compradores de raparigas de Moçambique para a indústria do sexo na África do Sul. Usando câmaras e gravadores ocultos, conseguiram registar todo o processo de negociação, incluindo descrições dos métodos utilizados para subjugar as vítimas, eliminando eventuais focos de resistência através de violência. “Em Moçambique dizem-lhes que vão ser empregadas de servir, mas quando aqui chegam os traficantes dizem-lhes que, na verdade, são prostitutas”, informou inadvertidamente um membro da rede. “Aqueles que se recusam são espancadas e até violadas até cederem”. Segundo a mesma fonte, algumas das jovens têm apenas 16 anos.

“As revelações feitas pelos traficantes não deixam dúvidas quanto à extensão do problema do tráfico de mulheres a partir de Moçambique para alimentar a insaciável e perversa indústria do sexo na África do Sul”, afirma um editorial do Savana, semanário independente de Moçambique que publicou a reportagem em parceria com o City Press. Os jornalistas começaram por ser levados a um apartamento em Maputo onde lhes mostraram três raparigas, aparentando 18 anos, que posaram para os clientes convencidas de que seriam levadas para trabalhar na restauração. No dia seguinte foram conduzidos a uma mansão delapidada na Matola onde se encontravam seis mulheres chinesas chegadas recentemente a Moçambique em navios de carga atracados no porto da Beira. As asiáticas custam o dobro das africanas: 10.000 randes (cerca de 1.450 dólares) cada. O valor, segundo os traficantes, inclui o transporte e a “preparação” psicológica e física para exploração sexual.

Para além das redes internacionais que recrutam a partir de Maputo e outros centros urbanos no país, existem casos individuais de adultos e

menores em busca de um futuro melhorado que acabam por cair nas teias do crime organizado. Tal como a jovem mãe de bebé às costas, passando clandestinamente sob o arame farpado, deslocam-se aos postos fronteiriços e entregam-se aos “mareyanes” para que lhes facilitem a travessia. Toda a economia da vila de Ressano Garcia, que dista apenas 120km de Maputo, gira em torno deste lucrativo negócio. Chegando a este posto pertencente ao distrito de Moamba, aninhado no colo dos montes Lebombo, logo se vêem vários agrupamentos de homens na berma da estrada à espera de serem solicitados. Com poucos milhares de habitantes, a vila assiste diariamente a um trânsito de pessoas que chega a ascender aos 19.000 nas épocas festivas.

“A História da Humanidade é uma história de migração”, assim inicia o filme Salani (“adeus” em changana, língua do Sul), de Isabel de Noronha e Vivian Altman (Ébano, 2010), que recorre a depoimentos e técnicas de animação para documentar três casos verídicos de adolescentes moçambicanos com 11, 16 e 17 anos, que emigraram para a África do Sul forçados pela família ou na ilusão de mudarem a sua condição. “Crianças, jovens e adultos deixam as suas zonas de origem e percorrem longas distâncias, enfrentam situações perigosas, à procura de melhores condições de vida”. Um desses casos é de uma menina, filha de pais separados, que decidiu sair de casa em busca de prosperidade no país vizinho. “Fui para a África do Sul, mas a minha ideia era ir trabalhar para poder ajudar a minha mãe”, relata a jovem. Depois de custear o valor da travessia, foi surpreendida pela exigência de pagar mais dinheiro aos receptores do outro lado da fronteira. “Chegámos numa casa, trancaram-nos dentro e disseram-nos: quem não tem dinheiro, não sai”. Após alguns telefonemas, foi comprada por um homem “de 50 ou 60 anos” que a pretendia como escrava sexual. “Eu senti-me apertada porque era uma pessoa que não conhecia. Ele me abusou depois de eu lhe dizer: não me compraste para ser tua mulher,



eu pensei que era para ser tua empregada. Vivi em casa dele durante um mês. Dormia na cama dele”.

## A MÃO QUE ATRAÍÇA

Para além do comércio internacional, existem também em Moçambique situações documentadas de tráfico interno. “Se encontras uma pessoa desesperada que não sabe se vai ter pão no dia seguinte para dar ao filho, ela entrega sem troca de valores. Dizem-lhe que o vão levar para um futuro melhor e quando começar a trabalhar, vai mandar dinheiro para a família”, afirma Chimedza, do gabinete regional de combate ao tráfico. Para além do contexto de pobreza, as organizações internacionais apontam para alguns factores culturais que propiciam a venda ou entrega de familiares a conhecidos ou desconhecidos. Entre eles, inclui-se a entrega das filhas em troca de lobolo (pagamento de dote à família da noiva), o casamento precoce, a prática de kutxinga (em que a viúva é entregue ao cunhado para se manter na família após a morte do esposo), e desapropriação de bens quando morre o chefe do agregado familiar.

Aqui reside um dos contornos mais tenebrosos do tráfico de pessoas: muitas vezes os “recrutadores” recorrem à relação de confiança que já têm com a vítima para enganar, ou a vítima, ou o(a) encarregado(a) de educação. Um relatório de 2010 sobre tráfico interno e exploração de mulheres e crianças em Moçambique, publicado pela organização não-governamental Save the Children, adianta que “as respostas das crianças sugerem que o tráfico e a exploração interna existem através de ‘fraude’ ou engano em muitas comunidades em Moçambique, e que este é perpetrado em grande parte pelos familiares e pares das crianças”. “O abuso emocional e físico é usado para forçar estas crianças a trabalhar em condições abomináveis para os seus próprios familiares ou outros empregadores. Alguns familiares fazem acordos com empregadores noutras comunidades para quem as crianças trabalham”, acrescenta o relatório, que auscultou 74 informantes-chave e 547 crianças.

Este tipo de exploração insere-se naquilo que hoje é denominado de “formas contemporâneas de escravatura”. Segundo as convenções internacionais, a designação compreende “venda de crianças, prostituição e pornografia infantil, exploração de trabalho infantil, mutilação sexual de raparigas, uso de crianças em conflitos armados, servidão por dívidas, tráfico de pessoas e venda de órgãos humanos, exploração de prostituição, e certas práticas dos regimes coloniais e do apartheid” (em Contemporary Forms of Slavery. Fact Sheet No. 14, UN Human Rights Centre). Há, no entanto, quem considere o termo excessivo. Mike Dottridge, director

da organização Anti-Slavery International, com sede em Londres, considera que a palavra “escravatura” tem sido usada abusivamente. “É de tal forma abusada que as pessoas começam a achar que a escravatura real não existe”, afirmou em entrevista ao diário norte-americano New York Times. “Infelizmente, existe”.

Hoje, calcula-se que o tráfico global de pessoas atinja, anualmente, 4 a 27 milhões de vítimas, consoante a estimativa seja mais ou menos conservadora. Entre 1450 e 1900 terão sido transaccionados, ao todo, cerca de 11 milhões de escravos no comércio atlântico. Uma carta de 1578 do mercador florentino, Filippo Sassetti, que passou uma temporada em Lisboa antes de embarcar para a Índia, contém aquilo que se poderia apelidar de catálogo de exploração de pessoas: «Japões – exercem todas as artes com bom entendimento. Chins – idem, além de cozinhareм maravilhosamente e serem dotados de grande inteligência. Mouros da Índia – ninguém os excede em inteligência, na vivacidade dos olhos calcula-se o seu engenho; mas má inclinação, são em geral ladrões finíssimos. Óptimos servidores: negros de Moçambique e regiões equatoriais – baixos e fortes para os trabalhos pesados. Negros de Cabo Verde – são os que aprendem tudo com mais facilidade até a tocar. São bons para as armas, um pouco soberbos», narra Sassetti no texto reproduzido no livro Ministros da Noite. Livro Negro da Expansão Portuguesa, de Ana Barradas.

Na fronteira de Ressano Garcia, Vânia Mondlane, assistente voluntária num centro de acolhimento das Irmãs Scalabrinianas, em Ressano Garcia, mostra-nos uma fotocópia com os números mais recentes de repatriados. Em 2010, houve 14.666 pessoas, entre os quais 1203 mulheres e 935 crianças, que fizeram o percurso em sentido inverso após serem detectadas pelas autoridades sul-africanas. Depois de uma triagem inicial no centro das Irmãs Scalabrinianas, os menores mais vulneráveis são reencaminhados para o Centro de Acolhimento de Crianças de Maguaza, gerido pelo Serviço Distrital de Saúde, Mulher e Acção Social de Moamba. “Como muitos passam sem passaporte, aproveitam-se. Põem-nos a trabalhar durante um mês [na expectativa de serem remunerados] e depois chamam a polícia”, revela Mondlane. “Então são repatriados e vêm outros novos”.

## REJEITADOS PELAS FAMÍLIAS

O carácter voluntário no acto de entrega, bem como o envolvimento de familiares, contam-se entre os factores que dificultam a documentação de casos de tráfico, seja interno ou transfronteiriço. Um relatório da OIM de 2003, a última actualização estatística existente sobre tráfico nesta região, apontava para 1000

mulheres e crianças traficadas anualmente em Moçambique. No entanto, reconhece-se que o número oferece um retrato pouco fiel da realidade. “Não são muitas as vítimas que se querem expor. Quando conseguem libertar-se, voltam para as comunidades ou perdem-se por aí”, afirma Chimedza. A menina captada no filme Salani conseguiu escapar quando ficou doente e foi levada ao hospital. Aproveitou essa janela de liberdade para se abrir a um membro da equipa médica, que acabou por fazer uma denúncia à polícia. No entanto, a maior parte não conhece a mesma sorte. “Muitas vezes os documentos são confiscados. Se a pessoa é encontrada sem passaporte, acaba por ter problemas”. Chimedza. “Se é apanhada pela polícia, não é encarada como vítima de tráfico, é vista como violadora de fronteira”.

Quando conseguem escapar, deparam-se com um segundo obstáculo: a rejeição por parte da própria família. “As comunidades nem sempre estão preparadas para receber as vítimas”, lamenta Isidro Afonso Alberto – Director do Centro de Acolhimento de Crianças de Maguaza, gerido pelo Serviço Distrital de Saúde, Mulher e Acção Social de Moamba. Foi o caso de uma das meninas retratadas no filme Salani, entregue pela família a um estranho que a tinha lobolado por uma caixa de cerveja, uma de refresco, vinho e algum dinheiro. Depois de concluída a “transacção”, a menina foi chamada para conhecer o pretendente e instruída pela família a abandonar a casa paterna para viver com o seu novo marido. “Eles chamaram-me e disseram: vem conversar com o teu marido. Eu disse que não queria e comecei a chorar”, conta a jovem num testemunho filmado. “A minha avó disse que eu devia aceitar porque ele tinha carros”.

Na nova residência, do lado de lá da fronteira, os vizinhos acabaram por denunciar a situação e foi repatriada para Moçambique. Quando voltou a casa, o pai tentou de novo entregá-la a outro pretendente. “Eles não me querem mais porque não aceito mais ser lobolada”, acrescenta a adolescente de sonhos estilhaçados. “Gostava de vender capulanas e continuar a estudar; quando crescer, ter a minha própria casa. Não quero casar, não quero ter filhos”.

Estes dois elementos – o carácter voluntário e o envolvimento de familiares – dificultam igualmente o tratamento judicial dos casos de alegado tráfico. Apesar de Moçambique ter adoptado legislação contra o tráfico de pessoas em 2008, não há registo de condenações até à data. O relatório do departamento de Estado norte-americano faz notar que “não existem provas de envolvimento generalizado do Governo no tráfico ou na sua tolerância, mas existem casos conhecidos de oficiais do Governo que facilitam o tráfico de pessoas”. Moçambique não é o único país da região que enfrenta este tipo de vazio jurídico. O relatório da UNESCO adianta que os traficantes em África enfrentam risco reduzido de captura, julgamento ou outras consequências negativas. “Têm se aproveitado da ausência de ordem legal, da falta de aplicação de legislação existente e da corrupção no sistema judicial. Estas lacunas permitem que os transgressores saiam impunes”, conclui o documento.

Em 2010, o Centro Maguaza, em Moamba, recebeu 106 crianças vulneráveis e conseguiu reinserir 105. Entre esses, apenas quatro casos chegaram à justiça. No caso da rede de exploração sexual desmascarada pelos repórteres do City Press, a polícia foi alertada e acabou por deter

**“O carácter voluntário no acto de entrega, bem como o envolvimento de familiares, contam-se entre os factores que dificultam a documentação de casos de tráfico, seja interno ou transfronteiriço.”**



# “A minha avó disse que eu devia aceitar porque ele tinha carros.”

três membros da quadrilha, logo após a entrega de uma jovem aos supostos compradores. No entanto, acabaram por ser libertados mediante pagamento de fiança. “Importa, porém, salientar que três destes indivíduos foram detidos pela polícia numa situação de flagrante delito, quando já tinham concluído a transacção de uma jovem moçambicana, esta prestes a partir para a sua nova vida na África do Sul, na companhia dos seus supostos compradores”, lê-se no editorial do Savana. “Para estes indivíduos é, portanto, uma presunção de inocência mais de cariz académico do que factual. E aqui a luta contra o tráfico de seres humanos perde o seu futuro”.

## COMÉRCIO MACABRO: VENDA DE ÓRGÃOS

Segundo o chamado Protocolo de Palermo sobre tráfico de pessoas, este crime compreende três aspectos: i) o acto de recrutamento, transporte, entrega e recepção de pessoas; ii) o recurso a meios de coerção, rapto, fraude, engodo ou abuso de poder, para além da compra de vítimas; iii) a finalidade de exploração, incluindo exploração sexual, trabalhos forçados, escravatura e remoção de órgãos. Ironicamente, existe uma dimensão macabra desta problemática que não se engloba nesta definição: o tráfico de órgãos retirados no próprio local, sem que haja deslocação da pessoa. Crê-se que o número de pessoas afectadas seja muito superior. “Existem muito mais comunidades afectadas pelo tráfico de órgãos do que de pessoas embora se canalizem muito mais recursos para este último”, explica o investigador britânico Simon Fellows.

Fellows colabora com a organização não-governamental moçambicana Liga dos Direitos Humanos, uma das entidades que mais se tem destacado na luta contra esta prática grotesca. Num relatório acabado de publicar pela Liga sobre o tráfico de órgãos em Moçambique e na África do Sul, são documentados centenas de casos a partir de entrevistas com diversos informantes, incluindo 213 que dizem ter conhecimento em primeira mão de situações de extracção de órgãos. Nenhuma das situações sugere que a prática tenha como finalidade o transplante cirúrgico de órgãos, já que não se reúnem as condições necessárias de acondicionamento. A finalidade, conclui-se, são os rituais de feitiçaria que envolvem sacrifícios humanos, denominados

de muthi. Neste quadro, uma das exigências atrozes que se coloca é que a pessoa tem de estar viva quando os órgãos são retirados.

A existência de um comércio transfronteiriço é sugerida pelo facto de grande parte das pessoas mutiladas ser encontrada em Moçambique enquanto os órgãos são maioritariamente interceptados na África do Sul. Um dos relatos pessoais contidos no impressionante relatório da Liga é de um indivíduo de 23 anos, preso na província da Zambézia após ter atacado um vizinho de 12 anos para que lhe fossem retirados os olhos e os órgãos genitais. Em entrevista aos investigadores a partir de uma cela no distrito de Morrumbala, Luís conta que agiu a pedido de um contacto com ligações ao Malawi, que lhe ofereceu 40.000 kwachas (cerca de 260 dólares) pelo serviço. Após a detenção, a vítima foi localizada ainda viva e levada ao hospital.

Um dos principais aliados da Liga nesta luta é a Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO), com 20.000 membros espalhados por todo o país. Fernando Mate, porta-voz da Associação, é veemente em distanciar os curandeiros da prática macabra, fazendo uma distinção maniqueísta entre curandeiro e feiticeiro. “Não são médicos tradicionais que fazem isso”, assegura. “O médico tradicional é um curandeiro, é aquele que cura doenças através de conhecimentos de raízes ou plantas medicinais. Tem o poder de unir. O feiticeiro é um que possui o poder maldoso, secreto e individual. Possui magia de poder fazer mal a outra pessoa, sobrevive através da maldade”.

Uma das actividades mais importantes partilhadas pela Liga e AMETRAMO é a sensibilização junto das comunidades. “A população serve de nosso espelho porque é ela que convive com esses males”, acredita Mate. “Encorajamos para denunciarem”. Para Fellows, é aqui que reside a chave do problema. “Apesar de haver mais casos documentados de tráfico de órgãos, há mais recursos a serem canalizados para o tráfico de pessoas”, alerta em entrevista telefónica por computador. “A vontade de mudança começa a surgir a partir da comunidade, muito mais do que entre a polícia ou os governos”.

Artigo originalmente publicado no nº 51, edição de Abril, do Africa 21

MADE IN A  
FREE  
WORLD

# QUANTOS ESCRAVOS TRABALHAM PARA VOCÊ?

Por curiosidade, pedimos à nossa amiga Camila Teles para responder às perguntas do projeto *Slavery Foot Print* e nos apresentar os resultados da pesquisa. Quantos escravos trabalham para que Camila continue a consumir, confortavelmente, alguns serviços e produtos? E quantos trabalham para você?

O site foi criado em 2011 pela Associação sem fins lucrativos *Call + Response* e pelo *State Department's Office to Monitor and Combat Trafficking in Persons*. A pesquisa utiliza um complexo algoritmo para calcular quantos escravos trabalham para você com base em uma série de questões, incluindo quantas jóias você possui, quantos *gadgets* você utiliza, o que está no seu armário de remédios, e até mesmo se você já pagou por sexo.

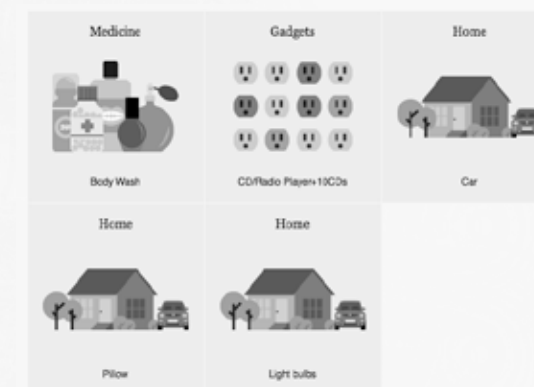
A pesquisa define o escravo como qualquer um que é forçado a trabalhar sem remuneração, sendo explorado economicamente e é incapaz de se manter autonomamente. A pesquisa não leva em conta o nome da marca de cada produto em sua casa, mas o algoritmo é bastante detalhado por que cruza informações do *Department of Labor*, *Department of State*, and *Transparency International*, entre outras organizações.

Para participar da pesquisa: [www.slaveryfootprint.org](http://www.slaveryfootprint.org)

## 43 ESCRAVOS TRABALHAM PARA CAMILA



## O QUE MAIS AFETOU A PONTUAÇÃO







# 1888

## A Revolução Abolicionista no Brasil

Texto: Mário Maestri  
Fotografia: Nuno Azelpds Almeida

*Desde os últimos anos da ditadura, o movimento negro organizado denuncia a abolição da escravatura, em 13 de maio de 1888, como sucesso histórico sem sentido, para melhor denunciar a situação atual do povo negro no Brasil. Ao contrário, tem valorizado o 20 de novembro, dia da morte de Zumbi dos Palmares. Resultado da mobilização dos trabalhadores escravizados, desde os últimos meses de 1887, em aliança com o movimento abolicionista radicalizado, a Abolição foi o primeiro momento nacional do Brasil. Ao destruir a escravidão colonial que organizou a sociedade brasileira por mais de três séculos, constitui-se como a única revolução social até hoje vitoriosa no país.*



## ESCRAVATURA NO BRASIL. ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA. ESCRAVIDÃO E SOCIEDADE.

O Brasil foi uma das primeiras nações americanas a servir-se da escravidão colonial, em 1530, e a última a abolir, em 1888.<sup>1</sup> A instituição escravista dominou mais de 350 dos nossos 512 anos de história. Praticamente não houve região do Brasil que se tenha mantida totalmente à margem da instituição negreira. Apesar da superação do escravismo constituir o mais significativo fato histórico do passado brasileiro, atualmente, o 13 de Maio constitui transcurso pouco celebrado e mais comumente desvalorizado.

A Abolição já foi tida como data magna da história do Brasil, lembrada e festejada com destaque, como o ocorrido em forma apoteótica quando de seu primeiro centenário, em 1988. Nos últimos anos, devido às críticas radicais ao 13 de Maio, lançadas pela imensa maioria dos intelectuais e ativistas do movimento negro brasileiro organizado, que deveria ao contrário desdobrar-se na celebração e na discussão do sentido histórico real da efeméride, a Abolição tem sido objeto de radical desqualificação histórica e simbólica.

O caráter cordial, transigente e pacífico do brasileiro já foi um grande mito nacional, de sentido claramente oficial. A abolição da escravidão foi habitualmente apresentada como prova dessa pretensa qualidade brasileira. No exterior, o fim da instituição motivou lutas fratricidas. No Haiti, em 1804, a destruição da ordem negreira ensejou a mais violenta guerra social conhecida pelo Novo Mundo.<sup>2</sup> Em 1861-1865, a guerra de Secessão, travada em torno da manutenção ou não do escravismo, causou mais de quinhentos mil mortos nos EUA.<sup>3</sup>

No Brasil, a transição do trabalho escravizado ao livre teria ocorrido sem violências, devido a instituições nacionais sensíveis ao progresso, a lideranças políticas esclarecidas e à humanitária alma popular brasileira. Nesse cenário de concórdia geral, brilharia radiante a figura magnânima de Isabel, a *Redentora*. Apiedada com o sofrimento dos negros desprotegidos e despreocupada com a sorte do trono ao qual jamais se alçaria, teria assinado com pena de ouro o diploma que pôs fim ao cativo e, a seguir, à dinastia do ramo brasileiro dos Braganças. Tudo teria feito com o pleno acordo do Imperador, seu pai.

Em 13 de maio de 1888, com o fim da instituição medonha, começaria a construção de sociedade fraterna e desprovida no geral de barreiras

1 Cf. Marchant (1980); Montenegro (1989).

2 Cf. James (1982).

3 Cf. Eisenberg (1982).

intransponíveis. As desigualdades existentes deveriam-se a deficiências não essenciais, superáveis da civilização e da cultura brasileira. Entre os nacionais, não haveria barreiras intransponíveis, de classe, separando ricos e pobres, ou de cor, afastando os brancos dos pardos e negros. Ao menos, era o que se dizia. Em torno dessas propostas e visões, Gilberto Freyre levantou sua monumental obra, que lhe conquistou a consagração em vida e após ela.<sup>4</sup>

A Independência, em 1822, a Abolição, em 1888, e a República, em 1889, acontecimentos pátrios magnos brasileiros, teriam registrado esse caráter pacífico e transigente da civilização e da população nacional. Se, quando da Independência, terçaram-se armas com Portugal, foi coisa de pouca monta, tornando-se muito logo à habitual fraternidade e fraternização entre portugueses e brasileiros.<sup>5</sup> A natureza magnânima do brasileiro teria nascido sobretudo da refundação do mundo ocidental nos trópicos, a partir de instituição escravista de essência patriarcal, que aproximara europeus, americanos e africanos na mesma obra, em um processo que quebraria abismos apenas aparentemente intransponíveis de raça, credo e classe.<sup>6</sup>

### SÓ NÃO VIA QUEM NÃO QUERIA

Mesmo antes do fim da ditadura militar [1964-1985], a organização e a mobilização populares criaram as condições para que entidades negras combativas denunciassem as narrativas apologéticas, de democracia racial e de fraternidade dominantes na sociedade brasileira, que procuravam sufocar a triste realidade objetiva. Contra a realidade social, trincava-se inexoravelmente a retórica laudatória sobre a Abolição, produto da magnanimidade imperial, sobre a escravidão patriarcal e feliz e sobre o caráter democrático e fraterno da sociedade brasileira.

Em fins dos anos 1970, diante dos olhos dos brasileiros mais míopes desnudava-se situação social onde grande parte do povo negro constituía uma das parcelas mais sofridas de uma população nacional fortemente explorada. Desvelava-se sociedade onde, por além das apologias beatificadoras, a pele escura dificultava a conquista do trabalho e facilitava salários aviltantes e o acesso à prisão e, não raro, ao necrotério.

Em verdade, desde os anos 1960, as descrições fantasiosas sobre a democracia racial no Brasil vinham sendo refutadas por cientistas sociais rigorosos como Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, que empreenderam detidas análises sobre a escravidão

4 Cf. Freyre (1940; 1947).

5 Cf. Mälerba (2006).

6 Cf. Maestri (2004).

## “O movimento negro organizado esquecia que celebrar a Abolição não significa reafirmar os mitos da emancipação social plena do povo negro trabalhador em 1888 e de Isabel como Redentora”.

e o racismo no Brasil, sobretudo nos séculos 19 e 20.<sup>7</sup> Porém, em geral, esses valiosos trabalhos negaram significado histórico à Abolição, construindo a base pretensamente científica e radical de sua refutação, posteriormente recuperada, legitimada e universalizada pelo movimento negro organizado, como proposto.

Ainda que esse importante movimento revisionista assinalasse, por um lado, em forma irrefutável, a inusitada violência do escravismo no Brasil e a vigência contemporânea de suas seqüelas, não apenas no relativo às condições de boa parte da população afro-descendente, por outro, definia a superação da escravidão, em 13 de maio de 1888, como uma espécie de “negócio entre os brancos”, onde os trabalhadores escravizados não tiveram papel significativo e ganhos sociais e econômicos efetivos.<sup>8</sup>

Em verdade, aqueles autores haviam se pronunciado sempre contra o papel do trabalhador escravizado como demiurgo do devir da antiga formação social brasileira, negando qualquer efetividade às lutas sociais dos cativos, apresentados como uma espécie de figurante mudo, sempre presente, mas eternamente incapaz de também fazer girar a roda da história. Ao contrário, o papel de Prometeu da sociedade brasileira, na transição da escravidão ao trabalho livre, foi entregue por aqueles autores sobretudo ao *escravista progressista*, do oeste paulista, e ao imigrante industrialista.

Em fins dos anos 1980, durante as celebrações do I Centenário da Abolição, o movimento negro organizado retomou acriticamente essa tese, para melhor denunciar a situação então vivida por boa parte da população afro-descendente. Naquela decurso, foi realizada a importante “Marcha conta a farsa da Abolição. 1888 – 1988. Nada mudou, vamos mudar”, na Candelária, no

7 Cf. Fernandes (1960; 1978); Ianni (1962); Cardoso (1962).

8 Cf. Ianni (1978, p. 34).

Rio de Janeiro. Para desqualificar a Abolição, foi proposto que ela ocorrera sem indenização dos trabalhadores escravizados; que ao libertar os cativos, o movimento abolicionista buscava mão-de-obra barata; que a emancipação talvez tivesse piorado as condições de existência das massas negras, tese defendida por Gilberto Freyre, em *Sobrados e mocambos*, de 1936, e pelos escravistas e ex-escravistas, durante e após a Abolição.<sup>9</sup>

Para melhor criticar as afirmações apologéticas sobre a emancipação do povo negro em 1888, o movimento negro organizado propôs a abominação do 13 de Maio e a celebração do 20 de Novembro, data da morte de [N]Zumbi, em 1695, o último grande chefe político-militar da confederação dos quilombos de Palmares, como Dia Nacional da Consciência Negra no Brasil. Proposta retomada e amplamente difundida também pela grande mídia nacional brasileira.

Apesar de politicamente bem intencionadas, essas leituras terminaram consolidando as interpretações do 13 de Maio dos ideólogos das classes dominantes do Brasil. Ao tentar corroborar a tese da sociedade brasileira sem contradições e rupturas sociais, desdobraram-se sempre para escamotear a Abolição como resultado do esforço dos trabalhadores escravizados aliados aos setores abolicionistas radicalizados, apresentando-a, como vimos, como ato magnânimo da representante das classes dominantes e escravistas da época. Contribuíram assim fortemente para a construção do esquecimento do sentido seminal do mais importante acontecimento histórico e social do passado brasileiro, a revolução abolicionista de 1887-8.<sup>10</sup>

### MEMÓRIA DA RESISTÊNCIA

O movimento negro organizado esquecia que celebrar a Abolição não significa reafirmar os

9 Cf. Maestri (2004).

10 Cf. Gorender (1990).



# (...) Desconhecer o caráter escravista do passado brasileiro significa sobretudo olvidar o caráter singular da gênese do Brasil contemporâneo (...)

mitos da emancipação social plena do povo negro trabalhador em 1888 e de Isabel como *Redentora*. Ignorava que comemorar o fim da escravidão, em 13 de maio, significa sobretudo recuperar a importância daquela superação, obtida através, por um lado, de frente política pluri-classista e, por outro, do protagonismo exemplar dos trabalhadores escravizados, naquele que foi o primeiro movimento revolucionário realmente de massas nacional do passado brasileiro. E o único, destaque-se, até hoje, essencialmente vitorioso. Em forma alienada e imperfeita, após o evento, o povo negro pobre sempre celebrou 1888, sabedor de sua importância. Destaque-se que a célebre Frente Negra Brasileira [1931-1937], primeiro movimento político nacional negro, presidido por Arlindo Veiga dos Santos [1902-1978], sob o lema de “Deus, Pátria, Raça e Família”, lutava pela restauração da monarquia dos Braganças.<sup>11</sup> Apenas nos últimos anos essa consciência diluiu-se relativamente, devido ao proselitismo anti-Abolição, em uma verdadeira re-invenção da tradição, que tem resultado em grave perda da memória histórica objetiva pelas classes trabalhadoras, em geral, e afro-descendentes, em particular.<sup>12</sup> Memória substituída por uma frágil tradição inventada sobretudo por cientistas sociais, no geral bem intencionados. Movimento corroborado pela adesão à proposta, no geral sem qualquer reflexão, de intelectuais, de sindicalistas, de políticos anti-racistas e progressistas.

Foi o profundo impacto da *Libertação*, em 1888, na consciência e na vida dos cativos, dos libertos e dos negros livres que levou o povo negro trabalhador a rememorar o 13 de Maio com carinho, devido a seu significado impar, por um século, batizando com a data e com o nome da princesa seus clubes e suas associações, festejando, assim, ainda que

em forma não merecida, Isabel, herdeira da dinastia dos Braganças que, por longos séculos, representou e defendeu as classes escravistas e dominantes lusitanas, luso-brasileiras e brasileiras.

Em inícios de 1980, Mariano Pereira dos Santos, ex-cativo centenário, que conhecera a miséria como homem livre, antes de morrer, afirmava comovido que, após a “Libertação”, o povo negro viveu “na glória”, em relação ao passado. Maria Benedita da Rocha, ex-cativa também centenária, referiu-se arrebatada ao fim do cativeiro na sua fazenda.<sup>13</sup> Em 13 de maio de 1888, nas cidades e nos campos de todo o Brasil, os tambores e os atabaques ressoaram frenéticos e poderosos, festejando a vitória duramente perseguida, ferindo em derradeira vendeta os tímpanos dos negreiros derrotados e, em muitos casos, empobrecidos irremediavelmente. Momento de tensão única no passado brasileiro, registrado com maestria nos romances históricos, *Fogo morto*, de José Lins do Rego, de 1943, e *Os tambores de São Luís*, de Josué Montelo, de 1975.

A visão do 13 de Maio, pelo povo negro, como concessão magnânima da *princesa redentora*, constitui cristalização alienada na memória popular, favorecida pela ação das narrativas ideológicas dominantes, de acontecimento de profundo sentido histórico e social para os cativos e para toda a nacionalidade brasileira. Ou seja, constituiu o resultado de operação de diluição consciente da memória do protagonismo dos trabalhadores escravizados naqueles sucessos, secundados pelos abolicionistas radicalizados e pelo movimento anti-escravatura, que já adquirira dimensão *nacional*.

Não há sentido em antepor Palmares, em 1695,

<sup>13</sup> Cf. Maestri (1988).

à Abolição, em 1888. Mesmo historicamente, o sentido do segundo movimento é superior. A luminar epopéia palmarina, restrita à antiga capitania de Pernambuco, no atual estado de Alagoas, jamais propôs, e historicamente não poderia ter proposto - como lembrava pertinentemente Benjamin Perét -, a destruição da escravidão como um todo.<sup>14</sup> A confederação dos quilombos de Palmares resistiu por décadas, determinou e iluminou a história do Brasil, mas foi finalmente derrotada.<sup>15</sup> Em 1888, a revolução abolicionista, ainda que tardiamente, e apesar de seus limites, foi vitoriosa e pôs fim em forma inapelável, para sempre, ao escravismo colonial, o modo de produção dominante por mais de três séculos no Brasil. Com ela, instaurou-se no Brasil o domínio indiscutível da produção apoiada no trabalho livre, unificando-se o mundo do trabalho, antes dividido em trabalhadores livres e escravizados.

## ESCRAVIZADORES E ESCRAVIZADOS

Desconhecer o sentido revolucionário de 1888 é olvidar a essência escravista de dois terços do passado brasileiro, é negar a contradição essencial que regeu por mais de trezentos anos a história do Brasil, opondo trabalhadores escravizados aos seus escravizadores. Desconhecer o caráter escravista do passado brasileiro significa sobretudo olvidar o caráter singular da gênese do Brasil contemporâneo, de profundas raízes afro-escravistas. É esquecer que, no Brasil, em um sentido sociológico, todos aqueles que se encontram no campo do trabalho, objetiva ou subjetivamente, descendem de trabalhadores escravizados, não importando a cor que possuam.

Nos anos 1950, autores como o sociólogo negro e comunista Clóvis Moura e o poeta francês, surrealista e trotskista Benjamin Péret convergiram pioneiramente nas leituras do agir dos trabalhadores escravizados como lídima expressão da luta de classes no Brasil, no contexto da dominância social e produtiva da escravidão. Uma interpretação já esboçada por Astrojildo Pereira, em 1º de maio de 1929, ao definir sumariamente, no jornal *A classe operária*, Palmares como uma “autêntica luta de classes”.<sup>16</sup>

Nos anos 1960 e 1970, historiadores como Stanley Stein, Emília Viotti da Costa, Suely R. R. Queiroz, etc., avançaram no conhecimento essencial da escravidão, como forma social de produção dominante.<sup>17</sup> Nos vinte anos seguintes, produziram-se numerosos estudos sobre a

<sup>14</sup> Cf. Péret (2002).

<sup>15</sup> Cf. Carneiro (1988); Freitas (1984); Gomes (2005).

<sup>16</sup> Cf. Moura (1959); Maestri, Mário, “Benjamin Péret: um olhar heterodoxo sobre Palmares”; Péret (2000: 47-74); Oliveira, Waldir Freitas. Apresentação; Carneiro (1988, pp. V-XV).

<sup>17</sup> Cf. Stein (1961); Costa (1982a); Queiroz (1977).

sociedade, a economia e as formas de resistência do trabalhador escravizado. Finalmente, em forma sintética, Ciro Flamarión Cardoso, e, em forma expandida e categorial-sistemática, Jacob Gorender apresentaram o escravismo colonial como modo de produção historicamente novo.<sup>18</sup> Uma leitura que ensejou salto de qualidade essencial, no que se refere à análise da antiga formação social brasileira.<sup>19</sup>

Como parte desse processo revisionista, em *Os últimos anos da escravidão no Brasil*, o brasilianista Robert Conrad apresentou por primeira vez em forma sistemática a Abolição como o resultado da insurreição, não sempre incruenta, dos trabalhadores da cafeicultura – com destaque para a de São Paulo –, que, nos últimos meses do cativeiro, abandonaram maciçamente as fazendas, reivindicando a liberdade civil plena e, comumente, relações contratuais de trabalho. Contra a vontade do núcleo central dos cafeicultores, sobretudo do Rio de Janeiro, interessado na expansão da exploração do trabalhador escravizado, até quando fosse possível.<sup>20</sup>

Roberto Conrad lembra que, no Natal de 1886, fracassou o abandono maciço de fazendas paulistas pelos cativos, segundo parece planejado clandestinamente por abolicionistas radicalizados. Entretanto, nas semanas seguintes, trabalhadores escravizados começaram a fugir, individualmente e em pequenos grupos, das fazendas para as cidades, ou simplesmente para buscar unidades produtivas onde lhes fossem concedidas relações contratuais de trabalho. Muito logo, o movimento assumiu um caráter maciço e inexorável, com destaque para São Paulo, então coração da escravidão brasileira, devido à forte concentração da mão de obra escravizada nos anos anteriores.<sup>21</sup>

Com as fazendas cafeicultoras desertadas, desmoronando inexoravelmente os fundamentos do edifício social escravista, os cafeicultores dividiram-se, pondo fim ao bloco social que resistia ao fim institucional do cativeiro. Os cafeicultores fluminenses – proprietários de terras esgotadas e de muitos cativos – aferraram-se à reivindicação da abolição com indenização.<sup>22</sup> Ao contrário, os cafeicultores paulistas aderiram *in extremis* à abolição, preferindo empregar os recursos públicos no financiamento da importação de multidões de imigrantes, o que ajudou a relançar a produção cafeicultura no Brasil. Com a destruição da ordem escravista e a transição ao trabalho livre, a abolição da escravatura materializava-se como a única revolução social até hoje conhecida pelo Brasil.

<sup>18</sup> Cf. Cardoso (1973); Gorender (2011).

<sup>19</sup> Cf. Maestri (2004).

<sup>20</sup> Cf. Conrad (1975).

<sup>21</sup> Cf. Conrad (1985); Costa (1982).

<sup>22</sup> Cf. Piñeiro (2002).



# “Os limites históricos da Abolição não devem minimizar a importância da conquista dos direitos políticos e civis mínimos por setecentos mil ‘escravos’ e ‘ventre-livres’.”

## REVOLUÇÃO SOCIAL

As reconstituições historiográficas sobre a abolição desvelam, ainda que parcialmente, a extrema tensão sob a qual o movimento abolicionista radicalizado alcançou a vitória, em 1888, e sua ligação com a massa escravizada, grande protagonista daquelas jornadas. Revelam igualmente a amplidão da proposta de democratização da sociedade brasileira, avançada pelo movimento abolicionismo, que incluía em seu programa a distribuição de terras entre ex-cativos e brasileiros pobres, a reforma do regime eleitoral, etc.

Havia muito que as relações escravistas de produção emperravam a expansão da área plantada e da produtividade da produção cafeeicultura, hegemônica no país. Seu fim permitiu que centenas de milhares de imigrantes entrassem no país, atraídos pelos altos salários e pelo sonho da terra, miragens que se realizaria muito parcial e transitoriamente, sempre através de trabalhos insanos. Efetivamente, logo que os campos e as cidades transbordaram de trabalhadores livres, sob o novo açoitado da ameaça do desemprego, a roda das condições contratuais e dos salários começou novamente a girar fortemente contra os interesses dos produtores diretos.<sup>23</sup>

O Segundo Reinado [1840-1889] arrancara sua força e estabilidade da defesa das necessidades da ordem negreira. O fim do escravismo dissolia as condições que exigiam e sustentavam o centralismo monárquico. A defesa do tráfico e a manutenção da ordem escravista passavam das preocupações dos proprietários hegemônicos para as páginas da História. Novas e mais complexas formas de relações de produção exigiam novas e mais complexas formas de dominação.<sup>24</sup>

23 Cf. Gorender (1994).

24 Cf. Costa (1987).

Sem o apoio dos fazendeiros, liberados agora do trabalho escravizado, a monarquia tentou apoiar-se em novos setores sociais. Sobretudo, tentou galvanizar a simpatia da população negra que vira em forma alienada a princesa Isabel como a redentora da escravidão, e esperava que o III Reinado lhes garantisse melhores condições de existência. Visões e esperanças reforçadas pelo monarquismo de importantes líderes abolicionistas – Joaquim Nabuco, André Rebouças, etc.<sup>25</sup>

Em junho de 1889, vitorioso nas eleições, o gabinete liberal-reformista de Ouro Preto apresentou programa que procurava adaptar a monarquia à nova situação – voto secreto; ampliação do colégio eleitoral; liberdade de culto e de ensino; autonomia provincial. A pouca atenção dada às reivindicações federalistas e, sobretudo, às propostas de distribuição de terras entre pobres e ex-cativos aceleraram a conspiração republicana, fortalecida com o fracasso eleitoral dos conservadores, partido que representara, no passado, os escravistas hegemônicos, e, após a Abolição, seguia representando os grandes banqueiros, comerciantes e fazendeiros.

## CONTRA-REVOLUÇÃO REPUBLICANA

O golpe militar de 15 de novembro de 1889 liquidou o fim ao impulso reformista do movimento abolicionista vitorioso, pondo fim ao próprio centralismo político. A monarquia caiu por terra como um edifício institucional já sem fundamentos. Nenhuma grande facção proprietária apoiava então a instituição. A primeira constituição republicana sancionaria o novo ordenamento institucional. A estrutura econômico-social agrária, exportadora e latifundiária, sustentada agora na exploração do trabalho livre, permitia a reorganização

25 Ricci (1990).

federal do Estado, realizando reivindicação das classes proprietárias velhas de setenta anos. O federalismo interessava aos grandes estados, que abandonavam as regiões pobres a sua sorte. Com a República, os conservadores vestiram a casaca republicana e retornaram ao poder, pondo fim às veleidades reformistas liberais embaladas pelo fim do cativeiro.

A onda reformista do movimento abolicionista foi esvaída pela nova ordem federalista. A transição ditada desde as alturas gerava organização institucional profundamente elitista. O novo Estado assumia uma essência conservadora, federalista, elitista e nulamente republicana, democrática e popular. Quando populações do Brasil levantaram-se, confusamente, contra uma ordem que compreendiam ser-lhes absolutamente madrastra – como em Canudos, no Contestado ou na revolta dos Marinheiros Negros – foram acusadas de barbárie e duramente massacradas, para que ficasse claro que a República não era coisa para os miúdos. Realidade que se mantém fortemente até os dias de hoje, 123 após a proclamação da República.

Durante todo o Primeiro e o Segundo Reinados, os Braganças defenderam em forma renhida a escravidão, como representantes das classes proprietárias negreiras. A própria guerra do Paraguai, em 1864-70, maior conflito bélico conhecido pelo Brasil, com talvez até cinquenta mil nacionais mortos, querida e estendida por dom Pedro até sua trágica conclusão, foi utilizada para retardar o movimento emancipacionista e abolicionista, já forte no início dos anos 1860.<sup>26</sup> Em 13 de maio, a herdeira imperial nada mais fez do que, após o projeto abolicionista ter sido aprovado no parlamento, sancionar a Lei Áurea, assinando o atestado de óbito de instituição agônica devido à desorganização imposta pela fuga multitudinária dos cativos, como visto. Foi a ação estrutural das classes escravizadas, durante os três séculos de cativeiro, que construiu as condições que ensejaram, mais tarde, a destruição da instituição. A rejeição permanente do cativo ao trabalho feitorizado impôs limites insuperáveis ao desenvolvimento da produção escravista, determinando altos gastos de coerção e vigilância que abriram espaços para formas de produção superiores.<sup>27</sup>

Em 1888, a revolução abolicionista destruiu o modo de produção escravista colonial que ordenara a sociedade no Brasil por longos séculos. Negar essa realidade devido às condições econômicas, passadas ou atuais, de parte da população negra, é compreender a história com visões não históricas. Os limites da Abolição eram objetivos. Nos últimos anos da escravidão, o

26 Alencar (2008).

27 Maestri (2009).

cativo era categoria social em declínio que lutava sobretudo pelos direitos cidadãos mínimos. Foi a reivindicação da liberdade civil que uniu a luta dos cativos rurais à dos urbanos, então pouco representativos.

Não procede a proposta que a Abolição não teve conteúdo porque os cativos não foram indenizados. A reivindicação prioritária da liberdade, a propriedade latifundiária, a pouca difusão de hortas servis já dificultavam movimento pela distribuição de terras, que exigia a união de cativos, libertos, caboclos, posseiros, colonos etc., então muito difícil devido ao baixo nível de consciência e de organização e à elevada heterogeneidade e dispersão das classes rurais. Entretanto, tal medida foi defendida explicitamente pelos mais consequentes chefes abolicionistas – Rebouças, Patrocínio etc. – e contemplada no programa liberal.<sup>28</sup> Na limitação das conquistas econômicas obtidas pela Abolição pesou a literal contra-revolução republicana de 15 de novembro de 1889, que pôs fim ao movimento abolicionista como projeto reformista nacional, ao dissolver o unitarismo nacional do Império no federalismo radical da República, como assinalado.

Os limites históricos da Abolição não devem minimizar a importância da conquista dos direitos políticos e civis mínimos por setecentos mil “escravos” e “ventre-livres”. Em 13 de maio de 1888, superava-se a distinção entre trabalhadores livres e escravizados, iniciando-se a história da classe operária brasileira como a compreendemos hoje.<sup>29</sup>

A revolução abolicionista foi o primeiro grande movimento de massas cidadão moderno, promovido pelos trabalhadores escravizados em aliança com libertos, trabalhadores livres, segmentos médios etc. Até agora, foi a única revolução social vitoriosa do Brasil. As mazelas da sociedade brasileira atual não se devem aos ancestrais da população do país que, eles sim, souberam fazer a sua revolução civil e democrática, ainda que em forma tardia e limitada, fortemente determinada pelos limites inexoráveis do momento histórico que viviam.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alencar, José de (2208), Cartas a favor da escravidão, São Paulo, Hedra.

Cardoso, Ciro Flamarion S. (1973), El modo de producción esclavista colonial en América. Assadourian et Al. C.S. et al. Modos de producción en América Latina, Buenos Aires, Siglo XXI.

Cardoso, Fernando H (1962), Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul, São Paulo, Difel, 1962.

28 Cf. Costa (1982b); Rebouças (1988); Patrocínio (1996).  
29 Cf. Maestri (2001)



# “O MOVIMENTO NEGRO NÃO DEVE DESCANSAR”

*A figura de Frei David é reconhecida no Brasil quando o assunto é movimento negro e políticas afirmativas para afrodescendentes. Como uma das principais lideranças desse movimento, é incentivador de um árduo debate concentrado em redor do reconhecimento cultural e sócio-econômico dos negros no país. Para além disso, o nome de Frei David está diretamente associado à promoção de uma ação política eficaz contra o racismo “enraizado” na cultura brasileira. Há mais de 30 anos que dedica-se a trabalhos, sobretudo, na área da educação. Em 1992, Frei David fundou um importante projeto: o Educafro (Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes), uma rede de cursinhos pré-vestibulares comunitários presente em diversos estados (Rio de Janeiro, Minas Gerais, Brasília e São Paulo). Em entrevista à Revista (In)visível, ele fala sobre a exclusão social e o trabalho desenvolvido pelo Movimento Negro.*

## Existe racismo no Brasil?

O racismo existe e sempre existiu, na maioria das vezes, de forma velada. Quando não são tomadas medidas consistentes para a ascensão do negro em nossa sociedade, isto é classificado como racismo institucional. Nas chamadas “revistas” policiais, o negro é sempre interpelado e tratado como suspeito, situação que quase não acontece como os brancos. Mortes que ficaram registradas na história como a do Dentista Negro Flávio, assassinado por policiais que o julgavam ser bandido, só por ser negro, não saem de nossas mentes. Os nossos jornais televisivos apresentam brancos(as) muitas vezes com formação universitária, flagrados com atitudes racistas contra nós, os negros, subalternos em empresas de prestação de serviços.

## Como o Movimento Negro interpreta o racismo no Brasil?

Como uma doença! Poucos procuram cura para esta doença. O Movimento Negro não deve descansar e não se furtar em provocar a

visualização do racismo. É o caso do racismo dos supermercados contra os negros. Vários processos já foram vitoriosos!

## Há pouco tempo houve uma polêmica em torno do racismo na obra de Monteiro Lobato. Como o Movimento Negro avalia este tipo de literatura e o papel da Educação?

A polêmica surgiu porque alguns brancos, que defendem a nossa literatura tradicional escrita com a visão do colonizador, não têm a sensibilidade e a consciência de perceber o quanto o(a) negro(a) é agredido(a) nas linhas deste famoso literato, Monteiro Lobato. A memória do escritor não ficará lesada se as expressões que indignificam o(a) negro(a) forem iluminadas com uma nota introdutória ao livros de sua obra.

## Considera que as produções culturais brasileira são racistas? Como este racismo, geralmente, se manifesta?

O racismo existe em um todo, englobando as mais variadas áreas, sobretudo a da cultura

Carneiro, Edison (1988), Quilombo dos Palmares, 4 ed. Fac-similar, São Paulo, CEN.

Conrad, Robert Edgar (1985), Tumbeiros: o tráfico escravista para o Brasil, São Paulo, Brasiliense,

Conrad, Robert (1975), Os últimos anos da escravidão no Brasil: 1850-1888, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, INL, pp. 319 et seq.

Costa, Emília Viotti da (1982a), Da senzala à colônia, 2 ed. São Paulo, Ciências Humanas.

Costa, Emília Viotti da (1982b), A abolição, São Paulo, Global.

Costa, Emília Viotti da (1987), Da Monarquia à República: momentos decisivos, 5 ed., São Paulo, Brasiliense.

Domingues, Petrônio (2006), ‘O “messias” negro? Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978). “Viva a nova monarquia brasileira; Viva Dom Pedro III !” Varia História, Belo Horizonte, vol. 22, n° 36, p.517-536, Jul/Dez 2006, [em linha] disponível em [www.scielo.br/pdf/vh/v22n36/v22n36a15.pdf](http://www.scielo.br/pdf/vh/v22n36/v22n36a15.pdf).

Eisenberg, Peter L. (1982), Guerra civil americana, São Paulo, Brasiliense.

Eric J.; Ranger, Terence (1997), A invenção das tradições, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Fernandes, Florestan (1978), A integração do negro na sociedade de classes, 3 ed. São Paulo, Ática.

Fernandes, Florestan (1960), Mudanças sociais no Brasil. São Paulo, Difel.

Freitas, Décio (1984), Palmares: a guerra dos escravos, 4 ed. Porto Alegre, Mercado Aberto.

Freyre, Gilberto (1947), Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas, Rio de Janeiro, José Olympio.

Freyre, Gilberto (1940), O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas. Rio de Janeiro, José Olympio,

Gomes, Flávio (2005), Palmares, São Paulo,: Contexto, 2005.

Gorender, Jacob (2011), O escravismo colonial, 5 ed., São Paulo, Fundação Perseu Abramo.

Gorender, Jacob (1994), “Gênese e desenvolvimento do capitalismo no campo brasileiro” in Stedile, João Pedro (org.). A questão agrária hoje, 2 ed., Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS.

Gorender, Jacob (1990), A Escravidão Reabilitada, São Paulo, Ática.

Ianni, Octávio (1978), Escravidão e racismo, São Paulo, Hucitec.  
Ianni, Octávio (1962), As metamorfoses do escravo, São Paulo, Difel.

James, C.L.(1982), Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos, [The Black Jacobins, 1938], São Paulo, Boitempo.

Maestri, Mári (2009), A reabilitação historiográfica

da ordem escravista: determinação, autonomia, totalidade e parcialidade na história. In: Mário Maestri; Helen Ortiz. (Org.), Grilhão negro: ensaios sobre a escravidão colonial no Brasil, 1 ed., Passo Fundo, UPF Editora, 2009, v. 1, p. 21-42.

Maestri, Mário, (2004), ‘Gilberto Freyre: da Casa-grande ao Sobrado: gênese e dissolução do patriarcalismo escravista no Brasil’. In II Ciclo de Estudos sobre o Brasil, Instituto Humanitas Unisinos, 2004, São Leopoldo, Cadernos IHU, São Leopoldo, EdiUnisinos, v. 2. p. 3-31, [em linha] disponível em [www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu?start=30](http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu?start=30)

Maestri, Mário (2004), O Escravismo Colonial: A revolução Copernicana de Jacob Gorender. Revista Espaço Acadêmico, n° 35-36, abril-maio de 2004, [em linha] disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/035/35maestri.htm>

Maestri, Mário (2001), A Escravidão e a gênese do Estado Nacional Brasileiro, In: Seminário Internacional Além do apenas moderno, Recife. Além do apenas moderno. Brasil séculos XIX e XX. Recife, Massangana, v. 1. p. 49-77.

Maestri, Mário (1998), Depoimentos de escravos brasileiros. São Paulo, Ícone.

Malerba, Jurandir (org.), (2006), A Independência brasileira: novas dimensões, Rio de Janeiro, Editora FGV.

Marchant, Alexander (1980), Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580, 2 ed. São Paulo, Nacional; Brasília, INL.

Montenegro, Antônio T. (1989), Reinventando a liberdade: a abolição da escravidão no Brasil, São Paulo, Atual.

Moura, Clóvis (1959), Rebeliões na senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo, Zumbi.

Patrocínio, José do (1996), Campanha abolicionista: coletânea de artigos, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, Dep. Nacional do Livro.

Péret, Benjamin (2002), O Quilombo dos Palmares. Organização, ensaios e estudos complementares: Mário Maestri e Robert Ponge, Porto Alegre, Ed. da UFRGS, 2002.

Piñeiro, Théo Lobarinhas (2002), Crise e resistência no escravismo colonial: os últimos anos da escravidão na província do Rio de Janeiro, Passo Fundo, UPF.

Rebouças, André (1988). Agricultura nacional: estudos econômicos. Propaganda abolicionista e democrática, setembro de 1874 a setembro de 1883, 2 ed., Recife, Massangana, FUNDAJ.

Ricci, Maria Lúcia de Souza Rangel (1990), Guarda-negra: perfil de uma sociedade em crise. Campinas, K.M.K.

Queiroz, Suely R. R. de (1977), Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo [...]. Rio de Janeiro, José Olímpio; Brasília, INL.

Stein, Stanley J.(1961), A grandeza e decadência do café no vale do Paraíba, São Paulo, Brasiliense.



“

Os nossos jornais televisivos apresentam brancos(as) muitas vezes com formação universitária, flagrados com atitudes racistas contra nós, os negros, subalternos em empresas de prestação de serviços.

”

- que deve ser a mais exposta aos lares em nossos dias. Os papéis nas novelas televisivas dados aos(as) negros(as) continuam sendo de subalternos, pessoas de caráter duvidoso ou más. Preste atenção se são exibidas em nossas novelas mulheres ou homens negros utilizando carrões da época ou empregados em altos cargos? Querendo ou não definem uma imagem do(a) negro(a) engessada e de subalternidade.

*A questão racial entrou novamente em pauta nos meios de comunicação social, sobretudo depois da aprovação do Supremo Tribunal Federal e da Presidência da República para a questão de quotas raciais obrigatórias nas Universidades Federais. Você considera que essa medida tem um efeito de mudança estrutural na disparidade racial do Brasil?*

Realmente, foi muito grande o avanço e, neste sentido, o Ministro da Educação Aloizio Mercadante, também está sendo corajoso em exigir das Universidades Públicas Federais, já para este ano, o cumprimento da Lei de Cotas. É, sem dúvida, uma mudança estrutural que trará com o tempo a mobilidade social e a conscientização dos Reitores e da sociedade acadêmica como um todo. É uma questão de

tempo. Entretanto, não é tudo! As medidas devem avançar em todos os seguimentos de nossa sociedade e isto denota tempo.

*De que forma o Movimento Negro se mobiliza contra a escravidão contemporânea? A luta tem surtido que tipos de efeitos?*

A mobilização é diária e progressiva. O Movimento Negro não pode se dar ao luxo de descanso enquanto um de nossos irmãos for excluído de alguma forma ou, em outras palavras, for tratado como um escravo contemporâneo. A nossa voz não irá calar. Estaremos sempre atentos na busca por justiça e reparação.

*Você acredita que as políticas públicas do atual governo tem privilegiado aos que sofrem com a relação histórica do racismo?*

As políticas universalistas geram mobilidade limitada para a população negra. O que se procura é a simples e justa reparação de um racismo histórico, que impossibilita o(a) negro(a) de ascender em todos os sentidos e aspectos.

*No artigo do professor Mário Maestri, publicado nesta edição, ele defende a mudança*



divulgação

“As políticas universalistas geram mobilidade limitada para a população negra. O que se procura é a simples e justa reparação de um racismo histórico, que impossibilita o(a) negro(a) de ascender em todos os sentidos e aspectos”.

*do dia da “Consciência negra”, atualmente, comemorado no dia 20 de novembro, em homenagem à Zumbi dos Palmares, para o dia 13 de Maio, dia em que foi assinada a Lei Áurea, pela Princesa Isabel. Neste mesmo artigo o professor defende que há um certo distanciamento e negação da importância por parte do movimento negro em relação à esta data. É justificável este distanciamento? Qual pensa ser o personagem mais emblemático da luta contra a escravidão no Brasil? Há algum personagem contemporâneo de destaque nesta luta?*

A data de 13 de maio é legítima representante dos herdeiros dos senhores de escravos. É uma data “dada” e não conquistada. Foi por este motivo que a comunidade negra propôs, e a sociedade aceitou, deixá-la de lado e adotar imediatamente o 20 de novembro, dia da morte do líder dos Quilombos brasileiros - Zumbi dos Palmares. Se tenho a visão de colonizador posso querer esta data como símbolo de libertação. E foi dada com uma tremenda irresponsabilidade! Como é possível dar a liberdade sem conceder a terra e todos os demais instrumentos para sua mobilidade econômica e social? Todos sabemos que o 13 de maio representa apenas a libertação

jurídica. Não houve, realmente, a Libertação dos Escravos. Se vasculharmos a nossa história veremos que não houve uma estrutura de base que assegurasse ao(à) ex-escravo(a), meios de sobrevivência digna. Foram das senzalas para os cortiços! Isto é libertação? Queremos que permaneça como nossa data máxima, o dia 20 de novembro “Dia de Zumbi”! Não podemos retroceder em nossas suadas conquistas.

*Como as comunidades quilombolas no Brasil vem sendo tratada no Brasil? Há alguma iniciativa do Movimento Negro para preservá-las?*

Temos centenas de comunidades quilombolas reconhecidas e protegidas por lei, definida na constituição de 1988. Os Quilombolas e suas comunidades continuam incomodando aos grandes interesses latifundiários e sendo motivo de preocupação dos movimentos negros comprometidos com a proteção em relação a continuidade destas comunidades. A luta é árdua e longa porque, como os índios, precisam que sejam asseguradas sua territorialidade.

#





# ESCRAVATURA ANIMAL

**Texto:** Cassilda Pascoal  
**Fotografia:** Rodrigo Saturnino

## A (COM)PAIXÃO

Nasci numa aldeia com estatuto de cidade, numa ilha dos Açores. Há 30 anos, toda gente tinha animais em casa, fossem de estimação ou para consumo. Eu tinha um cão. Não era o cão da família, era o meu cão! Tinha também galinhas e pintos num galinheiro que, volta e meia, gostava de abrir, mesmo sabendo que ia ouvir um sermão do meu pai e ainda pôr-me a jeito de apanhar umas quantas palmadas.

O meu quintal, relativamente grande para quem tem quatro ou oito a e por onde andavam os gatos dos vizinhos e outros sem dono, era um verdadeiro parque de diversões. Eu e o meu irmão podíamos andar de bicicleta e, noutras coisas móveis que construíamos, como carros de esfera, soltar os pintos e galinhas, brincar com o cão, saltar nas poças de lama, destruir as plantações do meu pai, construir cabanas de madeira, alimentar pardais, apanhar borboletas na primavera, apanhar flores e frutos e brincar com todo o tipo de brinquedos.

Dos brinquedos nunca gostei de bonecas – à exceção da Pequena Sereia, que metia num alguidar com água. Gostava era de carros, mas não de todos: gostava de camiões e carrinhas. Eram os camiões e carrinhas que me permitiam transportar bichos de conta (a que nós nos Açores chamamos “bicho de bola”) e caracóis (que no continente chamam “caracoletas”). Ia-os apanhando sempre na mesma “parede-paredes-meias” com a vizinha da casa de cima.

No verão passava o dia na praia. Na altura era calhau; agora são umas piscinas com entrada paga. Havia rochedo por todo o lado onde se escondiam caranguejos e outros crustáceos e moluscos como as lapas. Por todo o lado havia peixinhos. Estavam mesmo à beirinha do mar, à mão de uma criança que constrói castelos na areia, daquela grossa e escura.

Enchia o meu balde com água e dois ou três peixes e ia mostrar à minha mãe que tínhamos peixes para levar para casa. Ela explicava-me que os peixes tinham de ficar na água salgada e ainda sendo pequeninos precisavam estar perto das mães. Amuada, ainda que sabendo que a minha mãe tinha razão, devolvia os peixes ao mar e ia tentar a minha sorte com os caranguejos.

Num desses anos da minha infância, quando acabou

o Verão, entrei para a escola e as crianças da minha sala, depois das aulas, muitas vezes iam brincar para minha casa. O Lassie, o meu cão, não gostava de pessoas estranhas e mordia-as. O Lassie era um doce, mas ainda assim passou a ser amarrado quando trazia gente diferente. Percebi que podia resolver o problema se deixasse de levar amigos e amigas para casa.

No dia em que fiz sete anos, sabia que depois da escola ia ter uma festa em casa. Acordei e fui ao quintal pedir ao Lassie que se portasse bem. Não o encontrei. Não estava em lado nenhum.

Nessa manhã, fui levada à força para a escola e entrei nas sala de aula empurrada, pela minha Ama. Eu gritava, porque queria voltar para casa para procurar o meu cão. Queria falar com o meu pai ou com a minha mãe, que já tinham ido trabalhar. Não me lembro de mais nada desse dia – nem festa, nem prendas, nem nada. Passaram-se quase 23 anos e não sei ainda o que lhe aconteceu.

## O DESPERTAR

Sempre entendi como uma manifestação de carinho, atenção e amor, o cuidado que as pessoas têm em confeccionar um prato que alguém aprecia em especial. A minha mãe, ao domingo, enchia-nos a todos com mimos à mesa. A minha irmã mais velha e o meu irmão mais novo eram loucos por frango assado ou grelhado. Assim, todos os Domingos o meu pai matava uma ou duas das galinhas que tínhamos no quintal. Eu adorava língua de vaca estufada com batatas. Enchia a minha mãe de beijos, como forma de agradecimento e comia até não poder mais. Para o meu pai era cozido de bacalhau com grão-de-bico, couves e batatas.

Éramos cinco à mesa, mas a comida chegava para 20. Havia dias em que havia os três pratos! Sobrava para o jantar de domingo e para o almoço de segunda. Eram travessas enormes, com a galinha sem pescoço nem pés, aberta ao meio e a língua da vaca cortada às porções, rodeada de batatas.

Num desses domingos de manhã, estava com o meu pai quando foi buscar uma galinha que seria o nosso almoço. Ao esticar-lhe o pescoço, como sempre fazia, não correu bem à primeira e a galinha, naturalmente, esperneou-se ao mesmo tempo que emitia sons agonizantes até à segunda investida do meu pai – essa sim, bem sucedida.

Nesse dia, eu não quis frango. À mesa, comecei a achar que não devíamos comer as galinhas que vivem



# Fiquei sentada a olhar para a travessa. Era mesmo a língua de uma vaca!

na nossa casa, porque afinal tinha visto que elas não gostavam de ser mortas. Mas tive vergonha de o dizer à minha família. Limitei-me a dizer que não me apetecia frango. Muitos outros domingos passaram, até esquecer o episódio.

Teria, então, à volta dos dez anos quando também a um domingo em que o almoço era língua de vaca a minha mãe não a cortou às porções. A língua foi inteira para a mesa. Tinha exatamente o formato de uma língua mas em ponto muito grande. Era igual à língua das vacas que andam nos pastos as mugir no caminho que fazíamos para ir passear às Furnas depois do almoço. Fiquei sentada a olhar para a travessa. Era mesmo a língua de uma vaca!

Não havia outro prato, não podia dizer que não me apetecia. Tinha vergonha de dizer que afinal já não queria. Comi um bocadinho e durante o resto do dia fingi estar mal disposta e ter desculpa para nunca mais voltar comer. Nunca mais voltei a pedir língua de vaca e até hoje nunca mais voltou à mesa.

Algures por essa altura da minha vida, fui passar uns dias à Lomba da Maia, freguesia no norte da minha aldeia com estatuto de cidade, onde um primo da minha família do Canadá tinha uma despesa – elemento integrante das Festas do Espírito Santo, típicas dos Açores, que implica organizar convívios e dar de comer e beber às pessoas da terra, familiares e amigos. Do Canadá, veio muita da família emigrada. Éramos muitas crianças, mas mal nos conhecíamos. Nem tão-pouco falávamos bem a mesma língua. No meio da correria e das brincadeiras, dentro e fora de casa, atravessei a rua a correr e fui atropelada por uma mota. Uma zundapp, se bem me lembro.

Em lágrimas, fui levada ao encontro do meu tio que estava a ajudar com a carne que seria distribuída pelas

casas das pessoas da terra. Por outras palavras, estava a desmanchar animais.

Num descampado havia uma garagem de onde provinham sons de animais em agonia. À maneira que me aproximava da garagem do meu lado esquerdo estavam corpos de vacas mortas abertas ao meio. Parei em frente aos corpos que julgava sem vida quando noto que mesmo abertos ainda se mexiam. (Olhem para a capa da edição zero da (in)visível e imaginem os músculos daqueles restos de corpos, expostos numa vitrina como se de coisas desprovidas de sentimentos e emoções sempre se tivessem tratado, a contraírem-se ao mesmo ritmo da respiração de alguém que dorme.) Tinha uma desculpa para chorar de desespero e incompreensão perante aquele cenário de brutalidade e sofrimento gratuitos, sem correr o risco de ser encarada como infantil e ridícula. Afinal de contas, minutos antes tinha sido atropelada por uma zundapp.

Contei-vos alguns episódios que marcaram a minha vida e que transformaram a minha forma de querer estar no mundo – empenhada em viver com base no máximo de respeito e compaixão pelas outras espécies que, com o mesmo grau de importância que os humanos, são partes integrantes da natureza. A partir daqui, procurei fundamentar e conhecer mais sobre a relação entre animais humanos e não-humanos.

## SENCIÊNCIA E ESPECISMO

Antes de prosseguir, partilho duas definições importantes para melhor compreender o sentido da defesa pelo fim da exploração animal e de toda a imoralidade e falta de justificação científica que a sustenta.

A primeira definição é a de senciência (palavra esta que dá erro no meu corretor ortográfico por ainda não



constar nos dicionários). Apesar de a palavra não existir nos dicionários, o termo senciência já existe, referindo-se ao “ser que sente”. Com alguma resistência em aceitar a ideia de que os animais sentem e com uma grande pluralidade de opiniões dentro da comunidade científica, Carla Molento emprega o termo ao referir-se à capacidade de sentir aliada à consciência. Sabemos que atualmente são vários os cientistas que se debruçam sobre a senciência animal, definindo-a, até agora, como a existência de consciência e capacidade de sentir física e emocionalmente.

A segunda definição é a de Especismo. O Especismo é um preconceito, tal como é o machismo ou o racismo, mas a particularidade de ser o maior e mais enraizado preconceito na humanidade. É a pretensão do ser humano em apropriar-se e fazer uso como bem entende de outras espécies. É discriminação baseada na diferença de espécies. A discriminação especista pressupõe que os interesses de um indivíduo de outra espécie são de menor importância pelo mero fato de pertencer a um determinado grupo. A discriminação especista comporta ainda sub-discriminações, isto é, para o/a Especista uma ave é menos importante que um gato ou um peixe menos importante que um cavalo.

A permissão moral para sujeitar animais não humanos a sacrifícios e crueldade remonta ao pensamento pré-cristão da criação do universo. O Éden é representado pela tranquilidade e harmonia entre espécies, onde Adão e Eva, nus, alimentam-se de frutos e ervas, até ao dia em que o homem cai em desgraça, sendo, claro está, culpa da mulher (Eva) e do animal (serpente). A partir daí, deus permite que os animais sofram, tendo até usado as suas peles para cobrir Eva e Adão antes de os expulsar do Paraíso.

Na Grécia Antiga, Pitágoras apela ao vegetarianismo, sendo ele próprio vegetariano, e ao respeito pelos animais – por acreditar que as almas dos homens migrariam para estes após a sua morte. Contudo, o seu pensamento não vingou. Vingou, pelo contrário, o pensamento de Aristóteles: tal como alguns homens inferiores no raciocínio seriam escravos por natureza, também os animais serviam para satisfazer os interesses do homem-livre. Aristóteles defendia ainda que um escravo, apesar de ser homem, se convertia em propriedade tal como o animal.

Mais tarde, René Descartes, cristão e considerado um dos pensadores mais influentes da história do pensamento ocidental, afirma que os animais são máquinas desprovidas de qualquer sentimento. O facto de guincharem quando são cortados, sublinha Descartes, não implica que sintam dor, por serem antes e apenas as máquinas mais complexas criadas por

deus. As teorias de Descartes deram azo à expansão das experiências com animais, sem anestésias. Os cientistas serviam-se assim do pensamento de Descartes para ignorarem qualquer indício de sofrimento dos animais usados.

Sobre as experiências, será útil registar as afirmações de Voltaire, com a chegada do Iluminismo: “algumas criaturas bárbaras agarram nesse cão, que excede o homem em sentimento de amizade, pregam-no a uma mesa, dissecam-no vivo, para te mostrarem as veias mesentéricas. Encontras nele todos os órgãos das sensações que também existem em ti. Atrave-te agora a argumentar, se és capaz, que a Natureza coloca todos estes instrumentos de sensação no animal para que ele não possa sentir?”

Ainda que com ligeiras mudanças, parece ser o pensamento de Descartes a prevalecer até aos dias de hoje. Este é a imagem do modo como a humanidade, secundarizando o conhecimento científico, se relaciona com os animais.

## ESCRAVATURA ANIMAL NA ALIMENTAÇÃO

A escravatura animal, em prol do lucro, não afeta nem ofende apenas os animais não-humanos. Para além disso, é responsável por boa parte da poluição do nosso planeta, de novas doenças humanas, epidemias e consequente degradação da qualidade de vida das pessoas e decadência da dignidade humana.

Começo pela Pesca, por parecer menos grave ou até menos importante. A pesca intensiva aplicou à sua prática tecnologia bélica, radares, sondas, sistemas de navegação, etc. Estas aplicações permitem identificar e quantificar cardumes, lançando redes quilométricas capazes de capturar cinco toneladas de animais marinhos numa só frota. Tudo isto, em poucos minutos.

Um dos peixes mais procurados é o atum (em vias de extinção) e, pelo facto de se concentrar perto de outros cardumes, a pesca intensiva acaba por capturar involuntariamente, mas despreocupadamente, outros peixes. Estima-se que cerca de 150-200 mil golfinhos sejam capturados acidentalmente pelas redes todos os anos, e que mais de 100 espécies estejam também em risco pela mesma causa. Os animais, presos nas redes, são arrastados durante quilómetros, podendo morrer por afogamento (os peixes podem afogar-se quando não se movem) ou por asfixia quando a rede é levantada, incluindo os não são procurados pelos pescadores. Outros, os mais resistentes, são mortos com choques elétricos.



Alguns investigadores acreditam que muitas dessas espécies possam desaparecer nos próximos cinquenta anos, comparando a pesca intensiva a uma guerra de exterminação. Uma guerra, tal como todas as outras com vista ao lucro, ignorando a degradação ambiental, a saúde humana e o sofrimento animal. Afinal, quanto sofrimento e impacte ambiental custa uma lata de atum?

Paul McCartney diz que “se os matadouros tivessem paredes de vidro todo o mundo seria vegetariano”. Acresce dizer que talvez não fosse necessário chegar aos matadouros, se se envidraçassem as paredes das unidades industriais de criação de animais.

Galinhas poedeiras, frangos de carne, perus e patos são criados em armazéns sem janelas onde ficam amontoados. Os frangos, por exemplo, têm para si um espaço menor do que uma folha A4, impedidos de se moverem naturalmente. O mesmo acontece com patos e perus que agonizam, adoecem em desenvolvem comportamentos agressivos, nas seis semanas de vida que são enviados para o “engorda” - engordar ao máximo o animal no menor tempo possível. Para impedir o canibalismo entre as aves, consequência dos maus-tratos e da falta de condições, os seus bicos são brutalmente cortados sem qualquer tipo de anestésias. Os animais que morrem agonizados ou doentes são enviados para produção de ração.

Nas unidades de produção de porcos, as fêmeas grávidas são mantidas em celas minúsculas sem largura para se virarem. Normalmente, engravidam cerca de oito vezes, dando à luz mais ou menos doze leitões de cada vez, durante três anos. Passados três anos, são enviadas para abate.

Os leitões são mantidos em espaços para engorda, durante dezasseis semanas. Após esse tempo, são transportados para o matadouro. O método usado para fazer com o que os animais entrem nos camiões, passa por bater-lhe e forçá-los a entrar. Mas ainda antes de serem transportados são lavados e privados de comida durante quase um dia para que não tenham estômagos sujos. O transporte demora frequentemente várias horas, sem alimentação nem água, num espaço fechado, escuro e reduzido. Neste processo, desde que nascem até chegarem aos matadouros, os animais que morrem pelos mais variados motivos são queimados. No matadouro, assistem aos outros animais a serem executados, entrando em stress e agonia. Muitos ainda estão conscientes quando são degolados.

As vacas leiteiras e vacas de carne são confinadas a celas que só lhes permite levantar e deitar, mantendo-as presas para que engordem rapidamente. As vacas reprodutivas, depois de mais ou menos dez gravidezes em mais ou menos doze anos, são mortas. Os vitelos são separados das mães aos 5-7 meses e têm apenas direito a dois anos de vida, em cativeiro. Quanto às vacas leiteiras, estas têm sido selecionadas geneticamente, ao longo do tempo, para acelerar a produção de leite. Enquanto grávidas são mantidas em

espaços sem nenhum conforto ou higiene. Depois de nascidos, os vitelos são imediatamente separados das mães, fazendo com que mães e crias chorem durante dias. Estas vacas, que normalmente viveriam até vinte e cinco anos, vivem apenas cerca de cinco.

As unidades de criação industrial crescem e multiplicam-se com a aplicação das novas tecnologias aliadas à ideia de que os animais são meios para satisfazer caprichos, ou mercadorias.

O massacre diário de animais para alimentação continuará enquanto houver quem esteja disposto e disposta a comprar produtos de origem animal, provenientes de unidades de criação, pois as pessoas que lucram e vivem às custas da escravatura animal não precisam da nossa aprovação. Precisam apenas do nosso dinheiro.

Perante este cenário de crueldade com que a humanidade compactua diariamente, Jaques Derrida vê o relacionamento dos seres humanos com os animais como uma guerra. Uma guerra em que temos a responsabilidade – e a obrigação – de travar “uma luta desigual (...) a ser travada entre aqueles que violam não só a vida animal, mas até e também este sentimento de compaixão, por um lado, e, por outro, aqueles que apelam a um testemunho irrefutável a esta piedade. A guerra é travada pela piedade. Esta guerra será provavelmente intemporal, mas...atravessa uma fase crítica.”

A moral do nosso passado está entranhada no nosso comportamento atual, de tal modo que parece ser regra rejeitar qualquer ideia de alteração das nossas práticas, quando somos confrontados com mais informação sobre o conhecimento que a humanidade tem sobre si e sobre os animais. Empurramos para um plano secundário a questão dos animais, sob o pressuposto especista de que as pessoas estão primeiro. Será então legítimo pensar que as pessoas brancas estão primeiro? Ou que a erradicação da pobreza na Europa é prioritária à erradicação da pobreza na América do Sul?

Partilhados alguns episódios da minha vida, que, através de oportunidade de crescer em contacto com a natureza no seu estado quase puro, fizeram com que despertasse para a causa animal, acrescidos da informação adquirida ao longo dos anos, assumi um compromisso diário de luta anti-especista, pela defesa dos animais – o veganismo. Este compromisso, que rejeita a cumplicidade com a escravatura animal, não só na dieta alimentar mas a todos os níveis – cosméticos, produtos de higiene, vestuário, zoos, etc. –, é também uma posição política para além da reclamação pela dignidade e independência humana.

Posto isto, não será necessário responder à tão frequente e já gasta questão do costume: Porque é que és vegana? Contudo, exposta esta ínfima parte da escravatura animal existente nos bastidores das refeições omnívoras, a única questão que aqui se coloca é: porque é que tu não és vegan?



### DAS 9 AS 5

de Rodrigo Lacerda e Rita Alcaire  
(Portugal, 2011, documentário, 50 minutos)

O Documentário apresenta a questão dos trabalhadores e trabalhadoras do sexo em Portugal. Rodrigo Lacerda e Rita Alcaire promovem o debate acerca da situação laboral não reconhecida pelas leis portuguesas e considerada como prática não regulamentada, apesar de existir um grande número de clientes a recorrer aos seus serviços. No vídeos, xs entrevistadxs reivindicam o fim da discriminação, requerem a mudança na lei e reclamam o poder social que lhes é negado. (Trailer: <http://www.youtube.com/watch?v=EFNIHuKtAEA>)



### KILOBOS

de Paulo Nuno Vicente  
(Portugal, 2012, documentário, 48 minutos)

Em *Kilombos*, Paulo Nuno leva-nos para uma viagem à memória oral das raízes africanas nas comunidades quilombolas, no Brasil, cruzando-as com o território das suas manifestações culturais contemporâneas. Kilombos não é um filme sobre escravatura, está mais associado à memória destas comunidades que resistem às pressões para manterem-se suas terras e culturas.




### BABÁS

de Consuelo Lins (Brasil, 2010, documentário, 20 minutos)

Narrado em primeira pessoa pela realizadora, o filme de Consuelo Lins mistura rigor analítico e intimidade com o assunto para apresentar uma situação social experimentada por muitas famílias brasileiras. A diretora, como patroa de babás que foi criada por uma babá também, tenta escapar da dureza documentarista assumindo as próprias contradições que enfrentou ao entender as diversas nuances que se formam no interior destas relações sociais. Proposital ou não, qualquer desconforto que o filme provoque, leva-nos a pensar sobre a relação brasileira com o passado escravocrata do país.





# ABOLIÇÃO DA EXPLORAÇÃO OU DEFESA DO BEM-ESTAR

As propostas em disputa no movimento de defesa animal

**Texto:** Mayra Vergotti Ferrigno

**Fotografia:** Patrícia Infante da Câmara

*Entre os ativistas que se debruçam sobre os chamados direitos animais, paira uma discussão, que gera uma cisão na atmosfera vegetariana militante: estratégias políticas e princípios básicos, norteadores da causa animal, são colocados atualmente em disputa. O presente texto resume uma das principais questões dentro da luta pela emancipação dos animais em nossa sociedade, construída ao redor dos signos de "bem-estar" e de "abolição".*

*Este texto é fruto de uma pesquisa de mestrado em Antropologia, sobre ativistas dos direitos animais, relacionados à prática vegetariana. Através do método da observação-participante em congressos vegetarianos, reuniões de grupos de estudo e em manifestações públicas pelos direitos animais, e a partir de entrevistas e debates virtuais, analisei o desenvolvimento de um movimento político em território brasileiro.*



## NOVA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA SOCIAL: DAR VOZ AOS ANIMAIS

Por vezes comparados a trabalhadores fabris (galinhas chocadeiras e vacas leiteiras em contextos industriais), outras vezes a escravos, quando não são equivalentes a objetos ou “coisas”, o animal, no discurso vegetariano, é construído simbolicamente a partir da denúncia do que se considera uma injustiça social a ser combatida:

Eu me tornei **vegetariana pelos animais**, até hoje esse é sempre o primeiro motivo que (...) respondo aos que me perguntam sobre minha motivação. Costumo dizer que tenho muitos motivos para ser vegetariana, vegana. **Tenho uma identificação forte com causas sociais e ambientais, acredito que ser vegana faz parte do meu engajamento de uma maneira geral.** (R.)

Acredito que a grande maioria dos veganos **tenham uma preocupação com a justiça social, também dos seres humanos e uma coisa alimenta a outra.** No entanto, pra mim, talvez seja a causa mais importante hoje, pois me choca, me revolta muito a exploração animal. Mas também me choca e me revolta a exploração humana. Mas vejo que já há muita gente lutando pela libertação dos seres humanos e eles são capazes de falar e se defender (...). Enquanto que essa verdade não existe para os animais, **eles precisam de pessoas que falem por eles.** (B.)

Estas respostas surgiram quando indaguei a alguns veganos sobre os motivos de adesão ao vegetarianismo. A percepção de que uma causa política se relaciona a outra, ou seja, de que a busca pela justiça entre os homens é não apenas análoga, mas complementar à busca pela justiça entre os homens e os animais, é expressa em muitos ambientes libertários ou de contra-cultura, assim como entre paradigmas holísticos sobre a natureza.

Sob o ponto de vista exposto, não é apenas uma analogia o que relaciona ambas as explorações: uma violência de fato “alimenta a outra”, nas citadas palavras do ativista. Associada à noção de justiça social, há a concepção de que se deva “dar voz aos animais” (ou então, *de que eles precisam de pessoas que falem por eles*, na fala acima citada), como uma variante da bandeira de “dar voz às minorias”, existente em diversos movimentos políticos. No entanto quais seriam os reais interesses e desejos desses seres não-humanos, interpretados pelos ativistas humanos? E como proporcionar situações práticas de respeito aos direitos desses seres em um mundo ainda pouco receptivo à ideia de direito animal?

### Bem-estar e abolição como antinomias

A discussão sobre as estratégias de luta pela

chamada libertação animal se divide entre os que reivindicam bem-estar e bons tratos aos animais e os que pretendem abolir o uso de animais na vida humana. No entanto, não é justamente ao bem-estar que se visa quando reivindica-se a abolição da “escravatura animal”? Ou, como disse um ativista em meio a uma discussão, em um grupo de estudos sobre direitos animais: “Bem-estar não é também um direito?”. Nesse sentido, como surgiu a divisão de posturas que parecem complementar-se?

A presença dos termos “bem-estar” e “abolição”, na atmosfera vegetariana dos grandes congressos da Sociedade Vegetariana Brasileira, dos grupos de estudos de direito animal, dos Encontros Nacionais de Direito Animal ou dos bate-papos informais entre os ativistas, me fez procurar entender essa separação, sistematizada em perguntas frequentes, como “você é abolicionista ou bem-estarista?”.

Se na produção recente de artigos e palestras dos ativistas brasileiros, esses termos tornaram-se palavras-chave, tal dicotomia, não mostrava repercussão no início dos anos 2000. No entanto, aos poucos, conformava uma polêmica nos congressos vegetarianos. Como disse-me uma ativista que participara dos eventos internacionais,

“Faz tempo que ouvi essa diferenciação (...). Já escutei isso [distinção entre abolição e bem-estar] nos congressos internacionais sim, principalmente nos Congressos da União Vegetariana Internacional, nos quais sempre provoca calorosas discussões.” (T.)

Aparentemente, entre os que introduziram a dicotomia em contexto brasileiro, havia leitores e divulgadores das ideias do advogado Gary Francione, estadunidense que difundiu o termo *abolition* vinculado não apenas à defesa animal, mas também ao veganismo, percebido como decorrência dos princípios abolicionistas e, portanto, como uma conduta necessária.

Antes de Francione, a entidade PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*), já reproduzira os princípios abolicionistas em seu slogan: *Os animais não são nossos para comer, para vestir, para fazer experiências, para nos entreter*. Esta frase, ao mesmo tempo em que define o próprio veganismo, sintetiza o chamado abolicionismo: para usar as palavras de Francione, se posicionar contra o uso dos animais, pressupõe a mudança do *status* de *propriedade* dos animais em relação aos humanos. Não ser propriedade, implica em poder ter direito à liberdade, à vida e ao bem-estar, embora esse último possa ser garantido sem que os primeiros o sejam, em uma acepção que não questiona o uso dos seres. Essa constatação, ou seja, o fato de que o bem-estar não garante outros direitos, é fundamental para melhor entendermos a antinomia.

## “(...) como proporcionar situações práticas de respeito aos direitos desses seres em um mundo ainda pouco receptivo à ideia de direito animal?”

Por um lado, percebe-se que “abolicionismo”, “veganismo” e “direito animal” são ora sinônimos nas falas dos ativistas, ora elementos complementares. O elo entre “abolição” e “veganismo” possibilitou a construção de identidades de grupos e indivíduos brasileiros que, não satisfeitos em se dizerem veganos, hoje se dizem também abolicionistas, por uma espécie de afirmação política do veganismo e uma explicitação do *porque* ser vegano.

A legitimidade e a força que o veganismo recebe ao se associar a um termo que também se pretende um movimento político (o abolicionismo, como o foi no século XIX e como pretende ser hoje, na fala dos ativistas que lutam pela “libertação” desses “escravos não-humanos”), parecem ser resultados também do encontro de um novo líder (como foi anteriormente Peter Singer, autor da obra *Animal Liberation*, considerada como fundadora do movimento contemporâneo de direito animal, mas que hoje não satisfaz os novos anseios veganos).

A universalização do veganismo torna-se defensável através do abolicionismo, cuja pretensão é erradicar o uso de animais da vida humana, independentemente do contexto cultural, uma vez que é pela chave de um imperativo ético universal que ele se constitui e não por uma postura relativista. Assim, o que se percebe no discurso público é o veganismo como a *prática da postura abolicionista*, que, por sua vez, indica o *respeito aos direitos animais*, semelhantes aos direitos humanos universais.

Aos poucos entendi que a noção de bem-estar é um dos entraves mais complicados para os abolicionistas, na legitimação do direito animal. Se “direito” é um termo abrangente, que pode ser usado por uma série de grupos sociais, “bem-estar” é ainda mais flexível. A noção de bem-estar pode remeter a distintas expectativas e posturas que procuram suprir desde necessidades momentâneas de consumos até atitudes que

engendram a mudança de estilos de vida.

Como todo o termo, “bem estar”, pouco nos diz sobre as intenções de quem o emprega. Usado inclusive por aqueles pouco ou nada preocupados com o tratamento ético dos animais (como são vistos pecuaristas e empresas de abatedouros), “bem-estar animal” já não diz muito sobre como os animais são *realmente* tratados. Assim me foi exposta a perspectiva abolicionista. Interpretado como um recurso de marketing, que encobre interesses econômicos, o termo torna-se pejorativo dentro da atmosfera vegana, por ser utilizado justamente pelos inimigos da causa: não apenas os grandes frigoríficos ou os chamados “pecuaristas” e “ruralistas”, mas também por “circenses” (donos dos circos que usam animais como entretenimento), por “visissecionistas” (que exercem a atividade de visissecção, vinculada à indústria farmacêutica, à ciência biomédica, à indústria de cosméticos). No entanto, para complicar a realidade, alguns protetores de animais e vegetarianos também são rotulados como bem-estaristas. Vejamos por que.

Vegetarianos e veganos se absterem da carne tanto pela implicação da morte do animal, quanto por seu sofrimento. E, de certa forma, essas duas razões dividem opiniões, uma vez que a morte em si nem sempre é prontamente condenada, dependendo do contexto e se houver um tratamento digno que a precede, sem “torturas” e sem “sofrimentos desnecessários” (ou “tratados com bem-estar”). Mas muitas pessoas não aceitam tal relativização, uma vez que o direito à vida e à liberdade passam a ser princípios éticos. A dicotomia bem-estar/abolição ecoa, portanto, em uma disparidade mais antiga: a questão do tratamento humanitário, que visa o bem-estar, *versus* o problema filosófico de matar para comer, hoje traduzido em termos de “direito”.

Se tal questão fomenta uma rivalidade entre pessoas que à princípio concordariam em tratar os animais respeitosamente e lutariam por isso através



de atos políticos, reivindicando leis, por exemplo, por outro lado, é justamente quando entramos na esfera jurídica, que melhor compreendemos a divisão e as discórdias entre as diferentes posturas. Para alguns, o que existe é a discordância de estratégias. Para outros, são os fundamentos da causa que não são mais compartilhados.

A lei brasileira de número 11.794/2008, conhecida entre os ativistas como Lei Arouca, que regulamenta o uso de animais em instituições de ensino superior e cursos técnicos da área biomédica, assim como a lei do chamado “abate humanitário” (decreto no 2.244/1997) são dois exemplos típicos de “leis bem-estaristas”. Segundo a perspectiva vegana, tais decretos apenas recolocam a exploração animal sob uma nova ótica, mais sutil, como parece exigir a sensibilidade atual em relação aos animais e à natureza.

Se a lei Arouca, na visão dos ativistas, representou “um retrocesso imenso aos direitos dos animais”, por regulamentar seu uso, o abate humanitário, exigido em lei federal desde 1997, é também “inadmissível e absurdo”, na visão dos que almejam um mundo de respeito à integridade dos seres sencientes e o fim do usufruto humano de seus corpos.

“Não sei nem se a gente pode falar que é uma divisão no movimento porque os bem-estaristas não tem os mesmos objetivos que nós. Eles não se opõem necessariamente ao uso de animais. Embora, se você for conversar com uma pessoa bem-estarista talvez ela nem se intitule bem-estarista, até porque o termo ganhou uma conotação negativa (...). Mas na realidade, os métodos que eles usam é o de melhorar as condições de exploração dos animais. E nós acreditamos que a única forma de abolir o uso de animais é praticando o veganismo porque as reformas bem-estaristas, de criar os animais soltos em vez de confinados, ou aplicar anestésicos nos animais que são usados como cobaias, ou reduzir o uso de animais que são usados, isso não vai levar à libertação” (B.)

Como parece ser o caso de toda ideia que se afirma na reação à sua oposição, a noção de bem-estar torna-se cada vez mais fundamental para os opositores abolicionistas. Sabemos em antropologia que é preciso do outro para definir-se a si próprio (e vice-versa). Mas, em alguns casos, esse outro parece ser mais importante que si, no discurso. Um outro ao mesmo tempo próximo e distante. Próximo por proclamar bons tratos aos animais. Próximo por lidar ou se relacionar com animais (o funcionário de um abatedouro, ou o pecuarista, preocupado com o bem-estar de seu produto na medida em que o bom tratamento interferirá na sua “qualidade”, ou ainda ONGs de proteção animal). O bem-estarista pode ser ainda um veterinário preocupado com a saúde do animal tratado, ou um “cachorreiro” (como são denominados protetores de animais) que, bem-

intencionado, recolhe animais de rua. E, em alguns casos, pode ser vegetariano ou ativista que não se diga abolicionista. Distante, portanto, por nem sempre compartilhar o princípio fundamental que diz que os animais não são propriedade dos humanos. Distante por “explorar os animais”. Distante por comer e, portanto, usar animais.

Assim podem ser rotulados os protetores de animais não vegetarianos, os ovo-lacto-vegetarianos que ainda “colaboram com a indústria exploratória dos animais e do ambiente”, ao consumir seus derivados, os “capitalistas”, os “industriais”, os “ruralistas”, os vendedores e consumidores de “boi orgânico”, de “carnes verdes” ou “ecologicamente corretas” ou de ovos das chamadas “galinhas felizes” (criadas soltas e não em granjas industriais). Esse conjunto altamente plural de pessoas que não são abolicionistas, por vezes, são vistas como bem-estaristas. Assim, percebe-se que tanto aliados em potencial (vegetarianos e protetores de animais), quanto inimigos absolutos (os que “ganham dinheiro a partir da morte e abuso de animais”) podem entrar nesse grande conjunto.

“Eu vejo essa divisão muitas vezes como uma transição mesmo. Ter contato com protetores de animais de rua fortaleceu meu ativismo, pois já fizeram muito efetivamente pelos animais (...) Mas ser abolicionista é repensar a maneira como encaramos os outros animais e até mesmo os seres humanos. Perceber por exemplo que (...) cães, gatos, coelhos e outros animais que estiverem na moda são abandonados assim como também o são as crianças e os idosos, perceber ainda como os pobres, crianças, mulheres são explorados assim como os animais.” (R.)

Na perspectiva apontada no relato acima, a “transição” do movimento reside no fato de a visão abolicionista ser mais abrangente que a bem-estarista, pois, diferentemente dos “protetores” (a ela associados pelo termo bem-estarista) preocupados com certos animais, a perspectiva abolicionista considera igualmente a todos (*outros animais e até mesmo os seres humanos*), como merecedores de direitos. Se o contato com os protetores fortaleceu o ativismo de R., por outro lado, o abolicionismo fortaleceu sua percepção de que os sujeitos, independentemente da espécie são explorados. A visão de R., evidencia uma perspectiva comum entre muitos jovens que buscam uma relação social “igualitária” e “não hierárquica”, questionando as desigualdades de classe, gênero e geração, perspectiva da qual, portanto, o veganismo, assim como o feminismo, é “mera consequência”.

Como disse B. no trecho anteriormente exposto, as pessoas não se intitulam “bem-estaristas”, devido à carga pejorativa que o termo recebeu. No entanto, a etnografia me mostrou que esse

## “(...) o que está em jogo não é apenas uma questão de estratégia e sim uma disputa sobre o que é considerado tolerável e o que é considerado exploração.”

rótulo é negativo também em outro sentido: surgiu, ao que tudo indica, dentro do próprio movimento abolicionista, para se diferenciar de certas posturas ou opiniões “inadequadas”, que fortaleceriam argumentos contrários ao veganismo e enfraqueceriam, por assim dizer, o movimento. Não houve, aparentemente, uma *ação propositiva* (e positiva) por parte de pessoas que se auto-intitulariam bem-estaristas, mas uma *reação* (ou, nessa acepção, uma ação negativa) por parte de alguns ativistas veganos. O bem-estarista seria, portanto, um inimigo criado pelo *outro* (o abolicionista) para que ele melhor definisse a si mesmo.

Em outras palavras, o rótulo de bem-estarista pode ser compreendido como um recurso social para clarear objetivos e definir quem é e quem não é do movimento. No entanto, paradoxalmente, tais separatismos ou “rachas”, internos ao próprio grupo, podem também enfraquecer o grupo maior (mas ainda pequeno), de defensores dos animais. Assim, apenas no jogo de negociação de argumentos expandem-se as práticas em disputa (seja o veganismo, seja, ao contrário, o “uso humanitário” de animais, seja ainda a exploração mesma de animais), ao mesmo tempo em que deslegitimam ou extinguem outras.

### ABOLICIONISTAS PRAGMÁTICOS (OU NEOBEM-ESTARISTAS) E ABOLICIONISTAS FUNDAMENTALISTAS (OU ABOLICIONISTAS)

Justamente por conta da centralidade de ambos os termos e da complexidade evidenciada nos tantos usos do termo bem-estar, por distintos atores (e com referências simbólicas variantes), novas diferenciações começam a surgir: há os que subdividem o abolicionismo em “abolicionismo pragmático”, que não se opõe completamente à noção de bem-estar, e o “abolicionismo fundamentalista”, que pretende superar aquela

noção de seu arsenal conceitual (e obviamente não consegue, pois como toda ação reativa, se afirma na negação daquilo que condena). A partir das duas falas elencadas a seguir, explicarei os conceitos.

Lembremos que a abolição do uso de animais em circos nos seis estados e nos cinquenta municípios brasileiros ocorreu por razões bem-estaristas, devido à crueldade envolvida, e não por apelo ao direito dos animais em não serem instrumentos para a diversão humana. Somente quando alcançarmos um consenso público contra o especismo, do qual ainda estamos muito longe, aí, sim, será a hora apropriada para falar do direito do animal de não ser propriedade humana. (Naconecy, 2009, : 17-18)

“Participei em Brasília de um processo de implantação de uma lei, na qual ao invés de pedir a extinção do uso de transporte de tração do cavalo da roça, o pessoal da proteção resolveu mudar dois artigos incluindo que o cavalo poderia andar 10 km por dia e que este cavalo teria um cocho para se alimentar. E o restante era o código nacional de trânsito... Você vê, um cavalo era igual a uma moto, um carro. E aí o movimento abolicionista, que poderia abolir o uso de cavalo de tração, perdeu. Porque eu só vou poder fazer alguma coisa nessa lei, que acabou de ser aprovada, daqui a muitos anos”. (S.)

O primeiro trecho representa a perspectiva abolicionista pragmática, que aceita a reivindicação legal de bem-estar animal a curto prazo, uma vez que “a abolição não virá da noite para o dia”, como dizem. Mas argumenta que o objetivo maior é a abolição total, a longo prazo. Já os abolicionistas fundamentalistas (exemplificados pela fala do segundo trecho), assim chamados pelos que se auto-intitulam abolicionistas pragmáticos, não aceitariam a negociação da espera, visto que



## “Somente quando alcançarmos um consenso público contra o especismo, do qual ainda estamos muito longe, aí, sim, será a hora apropriada para falar do direito do animal de não ser propriedade humana.”

há certos direitos inalienáveis dos animais e, portanto, inegociáveis. Ao contrário do que supõe a perspectiva pragmática, o apoio a leis bem-estaristas “retarda a abolição”, como me disse uma ativista, ao invés de ser considerado “um passo a se dar” para chegar-se futuramente a ela, de acordo com a visão contraposta.

Se no primeiro discurso, proferido por um abolicionista pragmático, a proibição de animais em circo fora vitoriosa não por ser motivada pelas reivindicações de direitos animais, mas por argumentos que apontavam para o bem-estar animal e humano (pois acidentes ocorriam, por exemplo, quando leões enjaulados atacavam funcionários), o segundo discurso, proferido por uma abolicionista não pragmática, reforça o argumento contrário: baseado em uma experiência pessoal distinta, sua lógica propõe que a aceitação do bem-estar, inclusive entre os protetores de animais, “atrasa a agenda abolicionista” e “perpetua a exploração animal”.

A opinião que representa a posição “abolicionista fundamentalista”, pondera, portanto, se realmente existe uma eficácia em apoiar leis bem-estaristas. “Nenhuma lei bem-estarista deverá ser apoiada”, dizem os francionistas (ou fundamentalistas), que chamam os abolicionistas pragmáticos de “neobem-estaristas”. Ou seja, diferentemente dos que creem que o uso de animais não é condenável (bem-estaristas), os pragmáticos (ou neo-bem-estaristas) acreditam em medidas paliativas por representar “o que é possível no momento”. Mas o que está em jogo não é apenas uma questão de estratégia e sim uma disputa sobre o que é considerado tolerável e o que é considerado exploração.

Se a divisão entre abolicionistas e bem-estaristas, em

certa medida, é de fato uma questão de estratégia, por outro lado, na visão dos “fundamentalistas”, o que está em jogo é a tentativa de garantir certos princípios fundamentais, e como (ou até que ponto) seria possível aceitar ou abrir mão de uma postura sem corrompê-la. Como garantir a propagação dos princípios e, ao mesmo tempo ser pragmático, agir do melhor jeito possível, em um mundo não vegano?

Para sistematizar o que foi exposto, podemos afirmar que se na visão dos pragmáticos, os mais radicais são vistos como fundamentalistas, do outro lado da trincheira (um outro lado relativo), os que se chamam abolicionistas pragmáticos são rotulados de “neobem-estaristas”.

Essa perspectiva (que encara o pragmatismo como neobem-estarismo) é em geral vinculada a Gary Francione para se referir às pessoas que “atrapalhariam a causa dos direitos animais” e é também a mais difundida. Ao que tudo indica, o conceito de neobem-estarismo de Francione fora cunhado anteriormente ao conceito de abolicionismo pragmático, que está sendo apropriado como resposta àquele. Sobre tudo, o novo conceito (abolicionistas pragmáticos) parece visar reaproximar os atores sociais que concordam com o abolicionismo, mas que estavam sendo separados do movimento, por estarem próximos dos mal vistos “bem-estaristas” (o prefixo “neo” indica essa aproximação, na nomenclatura francionista).

O abolicionismo pragmático, por sua vez, usado por teóricos como David Sztybel (2007) e Carlos Naconecy (2009), ao que tudo indica, fora forjado pelos cientistas sociais Jame Jasper e Dorothy Nelkin, no livro *The animal rights crusade: the growth of a moral protest*, ao analisar o movimento

de direitos dos animais nos EUA.

Tal é a disputa que a oposição abolição/bem-estar reafirma na discussão sobre o movimento. E é notável perceber a semelhança deste fenômeno com outros tantos movimentos sociais, em relação à “diferenciação da diferença” (Tarde, 2007) ou à tendência à criação de polaridades que reorganizam os atores e suas ideias, sobretudo em momentos de decisões políticas – por exemplo, quando há um projeto de lei que visa aumentar o espaço das jaulas de galinhas. Apoiar ou não determinada lei? Apoiar reifica a exploração? Ou retarda a abolição? Ou, ao contrário, estimula uma cultura de maior cuidado com os animais?

*Não queremos jaulas maiores, queremos jaulas vazias*, tal é o slogan abolicionista, proclamado pelos adeptos de Francione e, anteriormente, por leitores de Tom Regan (cujo livro mais famoso é *Jaulas vazias*). No entanto, o rigor da proposta francionista, sob a aparência de uma coerência com os princípios dos direitos básicos dos animais, na prática, pode levar a uma luta na qual o abolicionismo, em si mesmo, torna-se o fim, e não as vidas dos animais. A realidade *atual* dos animais se torna algo, paradoxalmente secundário. Explico.

Francione diz que não se pode endossar o sacrifício de interesses fundamentais de alguns animais, hoje, na esperança de que outros, amanhã, não sejam mais tratados como propriedade de humanos. Mas em resposta a isso, David Sztybel (2007) responde que não se pode “sacrificar” um interesse animal, se ele não pode ser protegido de qualquer modo (a curto prazo). Em outras palavras, em nome de um futuro de liberdade, pouco se faz para amenizar a miséria do presente. Eis a crítica de Naconecy, ele próprio um abolicionista pragmático, à postura de Francione e seus seguidores.

Francione esquece que as mudanças legais ocorrem num passo conservador. Nesse passo legislativo conservador, das condições muito cruéis de agora, chegaremos provavelmente a uma próxima fase legal de leis menos cruéis, e não a uma fase de direitos de ter direitos. Numa sociedade tão especista quanto a nossa, seria muito ingênuo esperar um “salto de vara” legislativo da crueldade para a Libertação Animal – estaria faltando passar pela fase intermediária do Bem-Estar Animal, como uma transição antes da do Direitos dos Animais. Dito de outro modo, seria ingênuo tentar saltar da pequena minoria que apoia um congresso vegano esperando alcançar a grande maioria que passa ao largo desse congresso, mas que é aquela que vota e faz as leis. Ademais, essa miopia estratégica tem graves consequências políticas: é o próprio movimento abolicionista que favorece a permanência de leis cruéis e a tolerância da população com a crueldade, na medida em que tende a não promover campanhas para criação de leis ou, se o fizer, irá propor leis pouco realistas, como, por exemplo,

que dêem liberdade absoluta para os animais (...). Essa condescendência ou tolerância passiva com o horror da criação animal atual é moralmente bem pior que a suposta tolerância bem-estarista com o status de escravos que os animais detêm hoje (...) E, ao apresentar propostas não viáveis legalmente, é ele que garante a manutenção do status quo especista. (Naconecy, 2009: 12-13)

A armadilha retórica polariza o debate e faz com que as pessoas tenham de escolher entre “os animais de hoje, em detrimento dos animais de amanhã” (minimizando a miséria atual) ou vice-versa. Ou apoia-se melhorias a curto prazo, pois não há uma massa crítica suficiente para abolição no presente, ou não se apoia leis que minimizam o sofrimento atual, na esperança de fortalecer os princípios abolicionistas. Em ambos os casos, a abolição é a utopia motriz. O que temos, na realidade, são tentativas de pensar estrategicamente quais posturas podem gerar as melhores consequências. Isso porque os recursos que os ativistas encontram para colocar em prática a defesa dos animais, atualmente, são poucos.

Com relação à defesa animal, [as leis] são praticamente inexistentes, vc tem a lei de crimes ambientais [9.606/1998] e a gente trabalha com o artigo 32, que é uma lei bem-estarista, mas é a única coisa que a gente tem. A gente tem também a da época do Getúlio Vargas [24.645/1934], mas a mais comum é a 9.605. Mas acho que falta menos leis e mais vontade política. Mas faltam leis abolicionistas também” (S.) fonte 11

Já para outros ativistas, como promotores de justiça, o arcabouço jurídico do Brasil seria suficiente. O necessário que falta é uma boa interpretação e defesa das leis que já existem:

Eu costumo dizer que o Brasil, em termos de leis de proteção ao animal, é muito bem servido. As leis que tem aí, mesmo que sejam bem-estaristas, na prática, eles podem ajudar sim, para você enfrentar o problema e buscar soluções. (...) Eu trabalho somente com a constituição federal e a lei ambiental e algumas vezes evoco o decreto do Getúlio Vargas, de 1934. E com base nisso, é só argumentação, é só fundamentar a nossa ação. Qualquer pessoa de bom-senso vai entender...” (L.) idem

Francione elenca uma série de argumentos contrários às posturas que denomina neobem-estaristas, ou seja, a postura daqueles que, como Carlos Naconecy ou Peter Singer apoiam a minimização do sofrimento animal, apesar de pretenderem difundir uma cultura de sensibilidade mais profunda em relação aos animais.

Vimos que ao usar o termo neobem-estarista, Francione aproxima os aliados em potencial aos inimigos que denuncia: aproxima-os dos que se beneficiam financeiramente com a exploração



animal. Já o nome abolicionismo pragmático surge, neste contexto posterior às críticas de Francione, justamente para evidenciar as nuances da realidade, obliteradas pelo advogado, que coloca Peter Singer e os pecuaristas bem-estaristas no mesmo grupo. Evidenciando a postura abolicionista através do nome “abolicionistas pragmáticos”, defensores dos direitos animais disputam outra percepção da realidade, que pode ser exemplificada na seguinte fala de Naconecy:

A partir de 2010, será ilegal o uso de baterias de gaiolas para galinhas em toda a União Européia. Um abolicionista fundamentalista diria que essa lei não fornece liberdade às aves, e elas têm direito a isso. Um abolicionista pragmático diria que, se o melhor para as galinhas agora são gaiolas maiores, então é melhor para as próprias galinhas que se acabe com as gaiolas [de bateria] agora. O melhor para elas não é uma gaiola apertada. (Naconecy, 2009: 15)

A frase acima se opõe ao seguinte argumento de Francione difundido: se as condições de criação animal fossem aliviadas ou atenuadas, supostamente mais pessoas iriam consumir produtos animais, com a sua “consciência moral mais leve, sem culpa”, o que aumentaria, supostamente, a quantidade de consumo e, portanto, a de exploração, mortes e privações. Mas Naconecy rebate o argumento, defendendo a repercussão positiva que a mídia daria a medidas bem-estaristas:

Por exemplo, a proibição de gaiolas de bateria, poderia dar maior visibilidade à causa abolicionista, convertendo eventualmente as pessoas ao veganismo, em vez de fazê-las maiores consumidores de produtos animais.” (Naconecy, 2009: 06)

Em resposta às ponderações de Naconecy, Sérgio Greif, biólogo abolicionista escrevera um artigo, expondo os supostos equívocos do filósofo:

Quando colocamos no papel leis injustas apenas para satisfazer a moralidade do contexto no qual estamos inseridos, corremos o risco de engessar o processo de evolução dessa moralidade. Leis injustas podem ser redigidas e representar algum ganho imediato a curto prazo, mas se elas não forem revogadas ou modificadas pouco tempo depois, sua existência coloca em risco o próprio processo que elas pretendem ajudar. (...) Leis de bem-estar animal apresentam o principal problema de não reconhecerem, e dessa vez por escrito e com o apoio de proeminentes vultos da “proteção” animal, que animais têm direitos. Quando sociedades “protetoras” de animais ou pessoas de reconhecida militância na causa animal apoiam uma lei que diz que animais “de consumo” têm de ser abatidos de determinada forma, eles estão reconhecendo que existem animais que de fato nasceram para serem de

consumo e que existe uma forma correta de abatê-los. Significa que não é errado matá-los, desde que isso seja feito da forma correta. O animal em si não tem direitos.

Uma série de ponderações e exercícios de prever a intenção dos consumidores, dos legisladores, dos aliados ou dos supostos inimigos está presente na atmosfera de discussão do movimento. Além de altamente reflexiva, em alguns casos, a atmosfera vegana pode ser também policialesca. Se o exercício de crítica, auto-crítica e de ponderações é recorrente no movimento de libertação animal, isso se deve também ao fato de que, para ingressar no movimento, é preciso ter uma inclinação para esta postura de (auto-)desconstrução: o próprio veganismo impõe aos seus praticantes um exercício profundo de auto-controle, reflexividade, busca da origem dos alimentos, a pesquisa a respeito dos processos industriais, assim como as causas, as consequências e outros argumentos que sustentam sua postura.

Cotidianamente afrontados pela crueldade embutida nos produtos aparentemente inocentes na prateleira do supermercado, no prato da lanchonete, na mesa ao lado, ou no armário da dispensa, cujos produtos de limpeza, testados em animais são usados por parentes e amigos, o sentimento de desespero e impotência gera, por um lado, rivalidades e inconformismos e, por outro, mecanismos de defesa, como inimizades e separatismos. A atitude “policialesca”, portanto, na qual a prática do veganismo e as posturas de coerência são exigidas uns dos outros, deve ser compreendida como uma decorrência da extensão do auto-controle (pois apenas espera-se e exige-se dos *outros* o que, supostamente, esperou-se de si próprio). O esforço inicial de disciplina alimentar, aliado ao inconformismo revelado em frases como “não entendo como as pessoas não mudam depois de saber das atrocidades”, é, no entanto, aos poucos, substituído por novos hábitos e novas percepções sobre os desejos diversos de cada sujeito e sobre as próprias limitações ou contradições, compreendidas quando do conhecimento das distintas histórias de vida.

Dentro dessa atmosfera de disputa, certos pontos fundamentais que separam os sujeitos devem ser considerados. Retomando a questão do valor da vida, a “morte desnecessária” reforça o ponto de vista abolicionista:

Bem-estaristas trabalham num limite que não resolve pra gente. Não queremos que a vaca ouça Bethoven antes de ser morta. Mas que ela não seja morta. Eles argumentam que o mundo não será vegano da noite para o dia, mas a questão é que se tivermos leis que proibam, aos poucos as pessoas vão buscar alternativas (que alias, já existem). Não adianta diminuir o número [de animais abatidos ou usados

# “Além de altamente reflexiva, em alguns casos, a atmosfera vegana pode ser também policialesca”

para testes], não resolve. O sistema continua o mesmo. E até quando? É difícil... (S.)

A questão da estratégia se mistura ao sentimento (e é antes sentimento mais do que um princípio e, em muitos casos, uma “intuição”, como já ouvi) de que “matar é errado”. Neste sentido, pouco importa se os bem-estaristas aumentam ou não as jaulas, se minimizam ou não os sofrimentos. Os animais serão mortos e isso, em si, é um problema. Assim, em alguns casos, o abolicionismo é visto como o auge da reflexão da libertação animal:

“Antes eu fui muito legalista, achava que o que está na lei é o ideal. Depois com o tempo, fui tendo uma visão mais crítica. Então eu passei pela fase do bem-estarismo animal, que melhora as condições adequadas, mas que até acabava aceitando a exploração, né. (...) Hoje, felizmente, conseguimos ter contato com outros ramos, principalmente da filosofia e a partir daí nossa visão mudou para uma visão muito mais efetiva de combate à exploração. (L.)

Muitas pessoas (talvez até a maioria) se tornaram vegetarianas ou até veganas por conta de conhecer a realidade por meio de pessoas e instituições bem-estaristas. Só mais tarde é que se perceberam abolicionistas completos (...). O vegetarianismo e o bem-estarismo são passos intermediários muito importantes. Uma pessoa, ainda que proteja só cães naquele momento, já é uma pessoa que tem a sensibilidade despertada e a probabilidade de se tornar vegana no futuro é real. (...) Um exemplo prático para animais no Brasil:

no início, recolhia-se e matava os cães de rua, de qualquer jeito e na maior quantidade possível. Depois de um tempo, isso moralmente não foi mais bem-visto. Moralmente, a população se mostrou descontente, por exemplo xingando os laçadores e (...), ao mesmo tempo, foram discutidos melhorias. O uso do “laço” foi

sendo questionado, a câmera de gás foi sendo questionada e acho que em 2005, por aí, foi proibida. Hoje, estados como São Paulo não podem mais eutanasiar animais saudáveis ou com possibilidade de cura. Ou seja, foi possível abolir a matança em massa de cães em vários estados, porém a luta começou com objetivos bem-estaristas. Acho que é bobagem ficarmos brigando entre “nós”, sendo que a maior parte da população nem sabe o que é “bem-estarismo” e nem “abolicionismo”.

O segundo trecho exposto acima fora um comentário de uma ativista ao artigo *Bem-estarismo dá nisso*, escrito pela filósofa abolicionista Sônia Felipe e que, por sua vez, fora uma resposta a algumas reportagens na grande mídia sobre a produção de um “*foie gras* ético”. Famoso patê francês gorduroso, o *foie gras* é feito a partir do fígado de gansos e é conhecido (inclusive entre não vegetarianos) por pressupor um processo que se destaca em termos de crueldade: o fígado do animal, para a feitura do patê, é um órgão necessariamente doente, de um ser que recebeu doses elevadas de calorias ao longo de sua vida de confinamento e alimentação forçada. Após inflamado, obtém-se a textura esperada para a apreciação do patê francês. No caso do “*foie gras* ético”, os gansos viveriam soltos e se alimentariam “do que a terra oferece”, de acordo com a propaganda: “grama, ervas, vegetais e frutas, como o figo”. Mas a filósofa argumenta:

É nisso que dá, defender tratamento bem-estarista para os animais, e ao mesmo tempo fingir que assassiná-los não tem nenhuma implicação ética. Só uma moral esquizofrênica pode lidar com tais práticas com naturalidade. (...) Da perspectiva do animal que foi morto a gás, a vida dele importava tanto para ele, quanto importa a vida para o animal morto a tiros, ou por degola. Da perspectiva do animal morto a tiro dentro de um abatedouro, a vida dele importa tanto para ele, quanto importa a vida,



para um animal morto a tiro numa floresta.

Assim, o que o comentário ao artigo citado de Sônia Felipe desconsidera ao dizer que “é bobagem ficarmos brigando entre ‘nós’, sendo que a maior parte da população nem sabe o que é ‘bem-estarismo’ e nem ‘abolicionismo’” é que o termo bem-estar fora usado não apenas por Sônia Felipe para defender a postura abolicionista, mas também pela propaganda de um produto nomeado ético. No artigo, a filósofa argumenta que tratar os gansos de maneira não confinada, no entanto, não elimina o problema de se criar animais para posteriormente matá-los. Ou seja, a questão da morte é a que norteia o artigo da filósofa. A palavra “ético” usada pela empresa “bem-estarista” não menciona o fato de que, mesmo com liberdade para se moverem, os animais têm um fígado anormal, gordo e inflamado, que pertenciam a um ser que comeu em vida mais do que comeria se pudesse viver de fato livre dos negócios humanos dentro dos quais ele é, antes de tudo, um produto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos elencar as seguintes considerações a respeito da separação abolição/bem-estar, na perspectiva do movimento político: 1) engendra um refinamento da discussão filosófica na ética animalista, pois, supostamente, permite ir além da filosofia utilitária de Peter Singer, colocando a questão dos animais em termos de direito; 2) reconfigura a separação análoga (e que se mostra como uma tensão constante) entre veganos e ovo-lacto-vegetarianos, de modo a evidenciar (ou acirrar) as diferenças consideradas centrais para causa: o direito à vida e a existência da crueldade, outrora ocultados, tanto pela palavra vegetariano (que pressupõe o consumo de ovos e leite), quanto pela palavra “bem-estar”, são agora enfatizados; 3) constrói-se uma ideologia política ao remeter à noção utilizada no passado, de abolição da escravidão de humanos; 4) mescla (não separa devidamente) no discurso o jogo de marketing (que utiliza o termo bem-estar: criadores de animais, produtores de carne, circenses, donos de granjas, “capitalistas”, “ruralistas”) do discurso dos aliados em potencial (“protetores de animais não veganos” e “ovo-lacto-vegetarianos”), ainda que um aliado em potencial também seja um inimigo em potencial, por sua “perigosa” ambiguidade.

Assim, podemos dizer que há, por um lado, uma tentativa de delimitação de uma fronteira entre atores que, embora convivam juntos em alguns momentos, separam-se quando há o sentimento de necessidade de concessão ou de negociação de benefícios aos animais, por parte de alguns, ou o sentimento de que há certos princípios inegociáveis, na visão de outros. Para um movimento político, essas distinções parecem ser fundamentais no fortalecimento de certas ideias e na articulação de certas ações. Por outro lado,

percebe-se, paradoxalmente, o enfraquecimento do movimento, não apenas por gerar “rachas” internos (abolicionistas *versus* bem-estaristas, veganos *versus* ovo-lactos, ativistas *versus* protetores de animais), mas porque qualquer negociação (ou a falta dela), em contextos no qual elas são um dos pilares da política (ambiente democrático e plural), pode ser um “tiro no próprio pé”.

Vale pontuar que duas forças opostas agem dentro do movimento pelos animais: uma que procura recrutar pessoas, expandir o veganismo (e também o vegetarianismo, visto como uma “primeira etapa” de conversão do indivíduo à causa) e, por isso, pressupõe um discurso de aceitação da diversidade e pluralidade, e uma força contrária, que busca estrategicamente separar e excluir do movimento (ou do cenário que é maior que ele) tudo aquilo que não é radicalmente ou “verdadeiramente” a favor dos direitos dos animais, ou que não atinge a “raiz do problema” (e é nessa concepção que usam, a seu favor, noção de “radicais”), pois tais posturas “atrapalhariam a causa”, na medida em que, supostamente, deixassem argumentos e brechas para os inimigos agirem. Mas, na realidade, percebemos o oposto, ou seja, a postura que não se abre ao diálogo acaba por enfraquecer o movimento.

Mas a pluralidade não é apenas estratégica politicamente, em um contexto democrático e, sobretudo, no caso de um movimento nascente, que precisa de maior adesão social do que outros movimentos, cada vez mais legitimados dentro do chamado *status quo*. Na verdade, a pluralidade é antes um princípio forte entre os que se dizem libertários e desejam um mundo de aceitação das diferenças, presentes no contexto. No entanto, há outros valores, que não se conformam bem com este espírito pluralista e geram comportamentos diversos, como se mostraram os discursos que acreditam que a universalização de alguns valores se daria pela forte negação de outros e não pelo convívio (sempre até certo ponto) tolerante e recíproco de outros ideais ou outras maneiras de ver o mundo. Como aceitar a morte, por exemplo, colocada na chave do “direito à vida” e do “assassinato”? Como aceitar que animais poderiam ser “propriedade”, se são vistos antes como “sujeitos” ou como “pessoas”?

A tensão entre a construção de semelhanças que superariam as rivalidades e a diferenciação de identidades que construíram a diversidade, provavelmente exista em qualquer projeto político, sobretudo quando em crescente expansão (o que pressupõe, por um lado, adequação cultural para nascer e se fortalecer, engendrando sentidos coletivos, e, por outro lado, pressupõe mudanças profundas na cultura da qual emerge, para se realizar plenamente). Muitas são as propostas políticas vigorosas que se desenvolvem

# “(...) a postura que não se abre ao diálogo acaba por enfraquecer o movimento”

dependendo dos atores, do ambiente em que estão, das trocas que efetuam com outras ideologias e assim por diante, a partir dessa dinâmica na qual “universal” (éticas e direitos) e “particular” (hábitos culturais e contextos político-econômicos) se tocam e se chocam, se atraem e se repulsam, se complementam e se contradizem.

Apesar dos conflitos, “abolicionistas pragmáticos” e “abolicionistas fundamentalistas” ou, sob outra perspectiva, “neobem-estaristas” e “abolicionistas”, concordam em vários pontos, como a importância da sensibilização, através da educação, para a causa dos animais:

De fato, é muito mais provável que essa motivação pública pró-abolicionista possa ser alcançada por meio do cultivo de uma cultura compassiva ou um sentimento de amor pelos animais, veiculada por um sistema global de educacional humanitária. Não é por acaso que os encontros abolicionista e congressos veganos freqüentemente lançam mão de filmes com imagens de atrocidades, apelando exatamente para a compaixão humana. Isso parece ser mais eficiente do que palestras de teoria ética. (Naconecy, 2009: 19)

Precisamos divulgar informação, sensibilizar. Porque nossa causa não é de minoria. É de minoria porque que é minoria que conhece, mas ela com certeza é causa da maioria das pessoas desse planeta, só que elas não sabem... (S.)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dias, Juliana Vergueiro Gomes (2009), O rigor da morte: a

construção simbólica do “animal de açougue” na produção industrial brasileira (Tese de Mestrado) - Unicamp.

Evans-Pritchard, E. E. (1978), Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho, São Paulo, Ed. Perspectiva.

Felipe, Sônia. Bem-estar dá nisso, [em linha] disponível em: <<http://www.anda.jor.br/25/11/2011/bem-estarismo-da-nisso>>, consultado em 21 de fevereiro de 2012.

Greif, Sérgio. Em defesa dos animais: uma análise crítica da argumentação de um filósofo bem-estarista, [em linha] disponível em: <<http://gaepoa.org/site/articles/33-em-defesa-dos-animais-uma-analise-cr%C3%ADtica-da-argumenta%C3%A7%C3%A3o-de-um-fil%C3%93sofo-bem-estarista>>, consultado em 21 de fevereiro de 2012.

Jasper, James M.; Nelkin, Dorothy (1992), The Animal Rights Crusade: The Growth of a Moral Protest, New York, Free Press.

Naconecy, Carlos. Bem-estar animal ou libertação animal? Uma análise crítica da argumentação antibem-estarista de Gary Francione. Palestra proferida no 12º Festival Internacional Vegano, ocorrido entre os dias 22 e 25 de julho de 2009, [em linha] disponível em: <http://www.svb.org.br/12veganfestival/images/stories/pdf/Naconecy.pdf>, consultado em 21 de fevereiro de 2012.

Sztybel, David (2007), Animal Rights Law: Fundamentalism versus Pragmatism. Journal for Critical Animal Studies, n. 5, v. 1, pp. 1-37.

Tarde, Gabriel (2007), Monadologia e sociologia, São Paulo, Cosac Naify.

Thomas, Keith (1988), O homem e o mundo natural – mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800), São Paulo, Companhia das Letras.

Wagner, Roy (2010), A invenção da cultura, São Paulo, Cosac Naify.





# PARA MEU VELHO MESTRE (TO MY OLD MASTER)

*Fotografias: Xavier Rigaux*

*Em agosto de 1865, o Coronel P.H. Anderson de Big Spring, Tennessee, escreveu para seu ex-escravo Jourdon Anderson pedindo para que ele voltasse a trabalhar em sua fazenda. Jourdon, depois de ser emancipado, mudou-se para Ohio, encontrou um trabalho assalariado que garantia o sustento de sua família. Espetacularmente, ele respondeu ao Coronel na forma da carta que podemos ler abaixo (Segundo um jornal da época, a carta foi ditada pelo próprio Jourdon).*



Daytona, Ohio,  
7 de Agosto de 1865

Para meu velho mestre, Coronel P.H. Anderson, Big Spring, Tennessee

Recebi sua carta e fiquei feliz ao descobrir que você não se esqueceu de mim e que queria que eu voltasse a viver novamente consigo, prometendo fazer o melhor para mim, mais do que qualquer outro poderia fazer. Muitas vezes, me senti desconfortável com você. Eu pensei que os Yankees tivessel te prendido por ter abrigado o Rebs, que foi encontrado em sua casa. Suponho que eles nunca souberam de sua ida até o Coronel Martin para matar o soldado do governo (da União Federativa) que foi deixado no estábulo. Apesar de você ter atirado em mim duas vezes antes de eu te deixar, não gostaria de receber notícias dizendo que você havia sido ferido e, por isso, não sabia se você ainda estava vivo. Me faria bem voltar novamente para essa querida casa e ver a Senhora Mary e a Senhora Martha e também Allen, Esther, Green e Lee. Transmita meu amor por todos eles e diga-lhes que espero que nos encontremos em um mundo melhor, se não neste. Eu poderia ter voltado para os ver quando estava trabalhando no hospital de Nashville, mas um dos vizinhos me disse que, se tivesse oportunidade, Henry atiraria em mim.

Particularmente, o que quero saber é qual a oportunidade que pretende me oferecer. Minha vida corre toleravelmente bem aqui. Ganho 25 dólares por mês, com alimentação e roupas, tenho uma casa confortável para Mandy – as pessoas a chamam de Senhora Anderson –, e as crianças – Milly, Jane e Grundy – frequentam a escola e estão aprendendo bem. A professora disse que Grundy tem vocação para padre. Eles participavam da escola dominical, e a Mandy e eu vamos sempre à igreja. Somos gentilmente tratados. Às vezes, ouvimos os outros dizerem: “As pessoas de cor foram escravas lá em Tennessee”. As crianças se magoam quando escutam essas coisas, mas eu as digo que não foi uma desgraça pertencer ao Coronel Anderson do Tennessee. Muitos negros poderiam ter ficado orgulhosos, como eu costumava ficar, ao chamá-lo de mestre. Agora, se você me escrever dizendo qual o salário que irá me oferecer, estarei mais apto a decidir se nosso regresso constitui uma vantagem.

Quanto à minha liberdade, a qual você diz que eu posso ter, não vejo vantagem nenhuma em relação à isso, uma vez que já consegui os meus papéis de liberdade em 1864 de Provost-Marechal-General do Departamento de Nashville. Mandy diz que tem medo de voltar sem alguma prova de que você estaria disposto a nos tratar justa e gentilmente; e nós decidimos, para comprovar a sua sinceridade, perguntar se você pode nos enviar nossos salários pelo tempo que o servimos. Isso nos faria esquecer e perdoar velhas dívidas e confiar em sua justiça e amizade para o futuro. Eu o servi, fielmente, por 32 anos e Mandy, por 30. Com 25 dólares por mês para mim e dois dólares por semana para Mandy, sua dívida para conosco seria 11.680 dólares. Adicione a isso os juros pelo tempo em que nossos salários foram retidos e deduzo o que você pagou por nossas roupas, por minhas três visitas ao médico e pela extração de um dente de Mandy. O balanço irá mostrar o que temos direito a receber. Por favor, envie o dinheiro pela Adam Express aos cuidados de V. Winters, Esq. Daytona, Ohio. Se você falhar em nos pagar pelos trabalhos do passado, teremos pouca fé em suas promessas para o futuro. Confiamos que o bom Criador abriu seus olhos para os erros que você e seus pais cometeram para comigo e meus pais em usar-nos para a labuta por gerações e sem recompensas. Aqui recebo meu salário todo sábado à noite; mas no Tennessee não havia qualquer dia de pagamento para os negros, nada a mais daquilo que era destinado aos cavalos e às vacas. Certamente, haverá um dia de restituição para quem fraudo o trabalhador de seu salário.

Ao responder essa carta, por favor, certifique-me de que haverá segurança para minha Milly e para Jane, que estão crescendo e são garotas de boa aparência. Você sabe como foi com a pobre Matilda e com Catharine. Eu preferiria ficar aqui faminto – e morrer, se assim tiver de ser – do que ver as minhas meninas levadas à vergonha, à violência e à maldade de seus jovens mestres. Avise-me também se há alguma escola para crianças negras em sua vizinhança. Nesse momento, o maior desejo de minha vida é dar educação às minhas crianças e fazer com que elas tenham hábitos virtuosos.

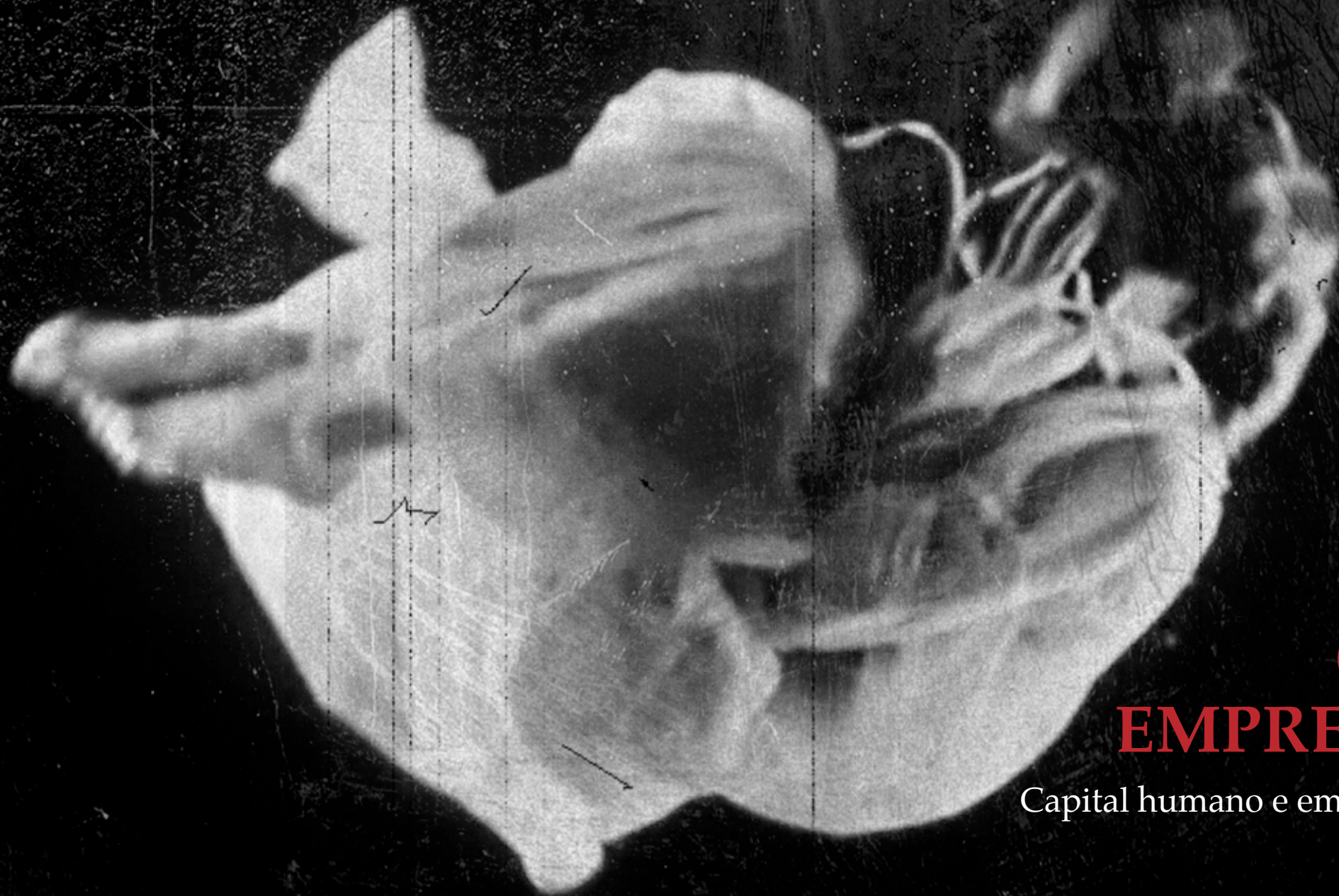
Cumprimente George Carter e agradeça-o por te tirar a pistola quando você já ia atirando em mim.

De seu velho servo,

Jourdon Anderson.







## O REINO DA EMPREGABILIDADE:

Capital humano e empresas de trabalho temporário

**Texto:** José Nuno Matos

**Fotografias:** Patrícia Infante da Câmara

*O presente artigo não é sobre escravatura. A tentação do seu uso na análise das atuais relações de trabalho parece-nos completamente desajustada, contribuindo para apagar por completo a história das lutas sociais contra esta forma de dominação, inclusive das travadas por escravos. Tal não deve, contudo, redundar no seu esquecimento: não só porque as teias da economia global continuam a incluir situações um tanto ou quanto análogas, mas igualmente pela extensão de alguns dos seus traços às mais sofisticadas formas de trabalhar gratuitamente, como o estágio ou o fim-de-semana de team building. Assumir que a história não constitui um documento previamente escrito implica, seguramente, uma esperança no melhor. Porém, como afirma Walter Benjamin, “nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E este inimigo nunca deixou de vencer”.*



## INTRODUÇÃO

A relação entre trabalho e capital foi, desde sempre, marcada por alguma indeterminação: os trabalhadores nem sempre sabiam o que podiam esperar da empresa e esta, por sua vez, nem sempre sabia o que podia esperar dos trabalhadores. O *Fordismo*, tanto na sua dimensão económica, como também social e política, representou a tentativa de abolição dessa incerteza, presente em ambos os lados da contenda. De um lado, as empresas, através da organização científica do trabalho, garantiram a subordinação real do trabalhador à máquina produtiva e, por conseguinte, uma estimativa precisa da sua *performance*; e, em troca, mercê de um antagonismo manifesto, os operários vieram a obter um conjunto de direitos sociais, constitucionalmente consagrados.

No entanto, mais do que isso, o regime fordista constituiu o reconhecimento da necessidade de se encarar o trabalhador como parte da obra da empresa, tomando a sua vida como objecto de produção. Deste ponto de vista, e embora surja apenas em meados da década de 60, a ideia contida no conceito de «capital humano» encontra-se longe de poder ser enquadrada numa ordem de ideias pós-industrial ou pós-moderna.

Os desafios representados pela evolução do sistema de produção, crescentemente dependente de elevados níveis de cognição humana, exigem novos métodos de abolição da incerteza acima mencionada. O objectivo deste artigo é, a partir da análise de anúncios de emprego produzidos por empresas de trabalho temporário, compreender quais os critérios que devem orientar a autoprodução dos trabalhadores da nova economia.

## A IDEIA DE CAPITAL HUMANO

Em meados da década de 60, Theodore Schultz e Gary Becker propõem o conceito de *capital humano*, procurando ilustrar uma associação cada vez mais directa entre “o investimento no homem” (Schultz, 1962: 2) e o crescimento económico. A formação profissional no emprego, a escolarização ou a saúde física e psicológica dos trabalhadores passam a ser analisados como factores de produtividade, confirmando, na sua visão, o anacronismo por trás da divisão entre capital e trabalho.

A atribuição de um cariz económico a algo que, até então, havia sido encarado como possuindo um valor intrínseco não se limita a exprimir um mero olhar sobre a sociedade. A definição do humano como uma forma de capital, do indivíduo como empresa e das suas capacidades como capital-competência (Foucault, 2004: 231) tem óbvias implicações sobre a maneira como o indivíduo se passa a ver a si mesmo e aos outros, algo que

envolve não só a aquisição de determinadas qualidades, mas igualmente a orientação dos seus meios e fins.

Ao contrário do que acontecia com o operário industrial, o trabalhador de hoje é apresentado como detentor de um estatuto semelhante a uma empresa: «livre» de compromissos institucionais, fruto de um novo vínculo com a empresa propriamente dita, e dotado de um valor próprio que o distingue dos demais. Não se trata apenas de requisitos profissionais no puro sentido do termo, “já não é mais uma questão nem de ciência, nem de conhecimento, mas de inteligência, de imaginação e de saber que, no seu conjunto, constituem o «capital humano»” (Gorz, 2003a: 13). O seguinte excerto, retirado de uma declaração do director de recursos humanos da Daimler-Chrysler, é, neste sentido, esclarecedor:

Os colaboradores da empresa fazem parte do seu capital [...] A sua motivação, o seu savoir-faire, a sua flexibilidade, a sua capacidade de inovação e a sua atenção aos desejos da clientela constituem a matéria-prima dos serviços inovadores [...] O seu trabalho deixa de ser medido em horas, mas de acordo com a base dos resultados realizados e a sua qualidade [...] Eles são empreendedores autónomos (apud Gorz, 2003b: 71).

Ao pressupor um empreendimento desenvolvido de forma autónoma, o trabalho passa a corresponder igualmente a um conjunto de operações que devem ter como objecto o próprio indivíduo.

Embora a distância entre vida e trabalho nunca tenha sido tão ténue, este processo deve ser encarado mais como parte de um processo evolutivo do que propriamente como um fenómeno inédito. Durante o período da modernidade, a relação entre o indivíduo e o trabalho industrial definida por Max Weber apontou justamente para um estilo de vida ascético, paliativo espiritual de um destino já traçado. Sem a mediação de uma entidade divina, o sistema económico continua a depender de uma reprodução socializante, de um novo espírito que, com base numa série de representações, surja como a “aceitável e até desejável ordem das coisas: a única ordem possível ou a melhor das ordens possíveis” (Boltanski, Chiapello, 2007: 10). Se no passado a intermediação era assumida por Deus, actualmente é no próprio indivíduo e na relação consigo próprio que encontramos o cumprimento de tal tarefa.

O novo capitalismo passa então a determinar-se por uma lógica não de dever, mas sim de expressão, ou seja, o trabalho, em todos os seus momentos, deve espelhar a própria pessoa. Ensaia-se assim a realização da pessoa no trabalho, algo que cumpre “não apenas a ampliação

e extensão do conceito de capital para um conjunto de habilidades, capacidades e destrezas humanas – o «capital humano» - que passa a ser um objecto central na análise económica, mas também a criação de uma ética social composta por um conjunto de máximas que regulamentam a forma como as pessoas conduzem as suas vidas” (Ruiz, 2007: 27). Neste âmbito, o discurso assume um papel relevante, pois “é, em parte, através da adopção de vocabulários partilhados, teorias e argumentações que associações débeis e flexíveis podem ser estabelecidas entre agentes no tempo e no espaço” (Miller, Rose, 2009: 34-35). A produção destas associações, via a inter-relação de práticas discursivas e não discursivas, das questões realizadas no âmbito de uma entrevista de trabalho à mensagem de Natal proferida pelo director de departamento, serve a lógica que governa a actividade das empresas e que, não obstante o ritmo de celeridade histórica verificada nas últimas décadas, permanece a mesma.

## DAS AGÊNCIAS PRIVADAS ÀS EMPRESAS DE TRABALHO TEMPORÁRIO

Em finais do século XIX, a contratação de operários realizada pela indústria baseava-se ou na posse de contactos pessoais ou na candidatura directa, junto ao portão da fábrica. O recrutamento era então uma operação relativamente simples, desempenhada por pessoal não especializado. No entanto, no caso das indústrias localizadas em zonas rurais ou caracterizadas por irregulares quantidades de força de trabalho, a selecção de pessoal veio a assumir uma relevância crescente. Para além de anúncios publicados na imprensa, estas empresas recorriam a agentes privados, responsáveis pela procura de trabalhadores entre a população migrante (nos EUA, a título de exemplo, este método foi amplamente praticado por companhias mineiras e de caminho-de-ferro [ferrovias]). Esta estratégia era o resultado da extensão comercial de redes sociais de migrantes, do seio da qual emergiam agências de emprego privadas, geralmente encabeçadas por autóctones (Rosenbloom, 2002: 55). No âmbito do ainda tímido sector terciário, é de salientar a existência de agências de emprego exclusivamente dedicadas à oferta de serviços de ensino, domésticos e de cuidados de saúde.

A expansão deste tipo de negócio, consubstanciada pela denúncia das condições de quase escravatura a que sujeitavam os trabalhadores (recordemo-nos, por instantes, da imagem dos operários chineses a trabalhar na construção dos caminhos-de-ferro norte-americanos) e pelo aumento do desemprego, levou à instituição de serviços de emprego públicos, completamente gratuitos. Porém, o efeito deste tipo de negócio na contabilidade das empresas veio a perpetuar a sua existência. Mais do que uma força de trabalho barata, estas empresas providenciavam uma força de trabalho não

organizada, extremamente útil na substituição de grevistas: nos EUA, no período entre 1881 e 1894, 50% das greves teve como resposta a contratação temporária de trabalhadores (Rosenbloom, op.cit.: 156).

O desenvolvimento de políticas de recrutamento público, em particular após a Primeira Guerra Mundial, pretendeu assim responder ao “repúdio que desde o século passado merecia a actividade privada de serviços de mão-de-obra e isto por dois motivos: o de desenvolverem operações de intermediação com fins lucrativos, com prejuízo dos direitos e dos ganhos dos trabalhadores; e o de aceitarem fornecer mão-de-obra aos empregadores, para substituir trabalhadores grevistas, diminuindo a eficácia da greve” (Santana, Centeno, 2001: 47).

Em 1933, a Organização Internacional do Trabalho (OIT), se bem que reconhecendo a existência deste tipo de actividade, elaborou um plano de controlo e abolição (a médio e longo prazo) das agências privadas de emprego. Os países signatários deveriam prevenir a expansão do negócio e garantir, após um período de três anos, a total supressão dos seus serviços – uma medida mais tarde repensada, optando-se pela mera regulação pública.

Um ano antes, os advogados Elmer Winter e Aaron Scheinfeld haviam fundado a *Manpower*, inaugurando assim uma área de negócio. Embora o actual crescimento deste tipo de empresas tenha ofuscado as diferenças entre as ETT e as agências privadas de emprego, os dois termos identificam, em termos formais, realidades distintas. O contrato entre trabalhador e ETT pressupõe, ao contrário das segundas, um vínculo que se estende no tempo, não cessando com o início de funções junto da empresa utilizadora.

Não obstante a sua inicial posição marginal, essencialmente dedicada à substituição de determinadas categorias de trabalhadores em férias (secretárias, por exemplo), o trabalho temporário é, na actualidade, uma das mais evidentes manifestações das alterações ocorridas no mundo do trabalho.

Em 2008, de acordo com a Confederação Internacional de Agências Privadas de Emprego (CIETT), os Estados Unidos apresentavam cerca de 2,66 milhões de pessoas empregadas<sup>1</sup> em ETT, mais do que o Japão e o Reino Unido juntos (1,4 milhões e 1,22 milhões, respectivamente). Em termos de penetração no mercado de trabalho, a África do Sul (3,5%) e o Japão (2,2%) possuíam

<sup>1</sup> Cálculo com base em «equivalentes a tempo integrado»: o número total de horas de trabalho realizadas por trabalhadores de ETT durante um período de um ano, dividido pela média do número de horas realizadas por um trabalhador a tempo inteiro, com um contrato por tempo indeterminado.



as maiores percentagens de trabalhadores temporários. Em Portugal, no mesmo ano, as ETT eram responsáveis por cerca de 45 000 trabalhadores, um valor correspondente a uma penetração no mercado de trabalho na ordem dos 0,9%, um valor que, embora abaixo da média europeia, representa um desenvolvimento. Os dados do Ministério do Trabalho e da Solidariedade Social apontam, contudo, um número maior de contratos de cedência temporária, cerca de 79 041, correspondentes a 2,5% dos trabalhadores por conta de outrem.

O TRABALHO TEMPORÁRIO E A EMPRESA FLEXÍVEL

O aumento da actividade das ETT reflecte uma realidade laboral *pós-fordista*, resultado, conforme a expressão, da crise do modelo *fordista* verificada em inícios da década de 70. A sua pretensa rigidez não era, aparentemente, compatível com a aplicação de um todo novo *corpus* de inovações tecnológicas no domínio produtivo. As diversas designações empregadas na sua conceptualização, de *lean* a *just-in-time*, são indicativas de um novo modo de produção em que o cálculo de capital variável é crescentemente volátil, dependendo de um mercado de consumo cada vez mais imprevisível e exigente. Ao invés de uma lógica de produção em massa, que servia um consumo também ele massivo, as empresas passam a ser confrontadas com novas exigências, “tais como a qualidade, o cumprimento de prazos de entrega, a satisfação das exigências específicas dos clientes, a inovação e diversificação dos produtos” (Kóvacs, 1998: 7). A ideia de flexibilidade, estendida hoje aos mais diversos fenómenos, inclusive extra-económicos, parece ter a sua raiz nesta transformação: uma tecnologia que, concedendo possibilidades nunca antes vistas, produz consumidores que, imbuídos de novas necessidades, forcem essa máquina a uma incessante adaptação.

Tal força terá óbvias repercussões sobre o mundo do trabalho. De acordo com o relatório encomendado pela Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Económico (OCDE), realizado por uma equipa liderada pelo sociólogo Ralph Dahrendorf, os trabalhadores deveriam ser capazes “na vida económica e mais particularmente no mercado de trabalho, de renunciar os seus hábitos e de se adaptar às novas circunstâncias” (Dahrendorf, 1986: 6). Nas décadas que se seguiram, marcadas pelo predomínio de um novo paradigma económico, a renúncia e a adaptação vieram, de facto, a tornar-se critérios determinantes de uma nova forma de se trabalhar e de se ser trabalhador, ambas destinadas a quebrar com a “inadequação entre a oferta e a procura de trabalho” (Dahrendorf, op.cit.: 12). A mutação da tradicional forma de contrato de trabalho, caracterizada pela perpétua vinculação entre empresa e trabalhador («o emprego para a

vida»), é visível na emergência de novos modelos contratuais – o trabalho a *part-time*, a prazo, independente e, finalmente, temporário.

A necessidade de sujeitar a dinâmica do mercado de trabalho aos «altos» e «baixos» da economia veio notabilizar as funções desempenhadas pelas ETT. De agora em diante, contratação deixa de significar fixação, excesso de trabalhadores ou custos burocráticos (por exemplo, o pagamento de segurança social).

Por sua vez, do ponto de vista do trabalhador, a situação implicava, para além da ausência de um vínculo com a empresa, ser-se sujeito não a uma, mas a duas hierarquias: a da ETT, que “contrata, remunera e exerce poder disciplinar” e a da empresa utilizadora (EU), a qual “exerce sobre o trabalhador os poderes de autoridade e direcção próprios da entidade empregadora” (Rebelo, 2003: 101).

Esta relação tripartida exprime um modelo de produção em rede, através do qual os antigos conglomerados industriais, gigantes e verticais, dão lugar a unidades económicas descentralizadas, diminuídas (o *downsizing*) e deslocalizadas. Devemos, contudo, salientar que estas medidas em nada traduzem o fim do *ranking* da *Fortune 500*, mas, como afirma Richard Sennet, “uma desconcentração do poder sem descentralização do poder” (Sennet, 2001: 85).

O TRABALHO TEMPORÁRIO E O MERCADO DE TRABALHO EM PORTUGAL

Ao reflectir as necessidades, mesmo que (supostamente) temporárias, da economia, as ETT constituem um barómetro da actividade empresarial, não só dos níveis de procura de emprego, como igualmente dos tipos de emprego requisitados. Com base na análise de uma amostra de vários anúncios de emprego publicados no *website* de uma ETT<sup>2</sup>, efectuaremos, nas próximas linhas, um diagnóstico do mercado de trabalho temporário em Portugal, procurando, simultaneamente, averiguar o seu nível de proximidade com o quadro geral.

Um dos primeiros aspectos a salientar é a procura de operários fabris (correspondente a cerca de 30% das propostas), fruto da persistência de alguns vestígios industriais, cujo *ethos* é facilmente identificado pelos correspondentes anúncios de emprego, tanto na sua forma como no seu conteúdo:

“Requeremos:  
- Disponibilidade para trabalhar num horário nocturno. - Residência próxima do local de trabalho; - Disponibilidade total e imediata para a realização de horas extra”.

<sup>2</sup> Pesquisa realizada no website da ETT Kelly, entre 1 a 10 de Junho de 2010.

Ao contrário de grande parte das ofertas analisadas, em particular as referentes a empregos mais qualificados, constatamos quase ou nenhuma menção a aspectos de personalidade, apostando na procura do típico trabalhador industrial, mais marcado pela disciplina do que propriamente por uma autodinâmica.

Esta disparidade não só reflecte a especificidade da economia portuguesa, cujo esforço de exportação se continua a situar no sector secundário, como assinala a contínua presença de um modelo industrial (visível na própria designação de «pós-fordismo») que transporta consigo parte das suas características base. Assim, ao invés de uma procura por uma coerência inexorável, as actuais relações laborais, fundadas sobre uma “lógica tão flexível quanto rígida” (Du Gay, Salaman: 2000), merecem um olhar atento a práticas aparentemente incompatíveis. Na pesquisa realizada, tal incoerência manifesta-se em dois aspectos essenciais: a qualificação e o tempo de trabalho.

A qualificação dos trabalhadores é apresentada como um dos mais importantes factores do desenvolvimento económico, capaz de acrescentar mais-valia a uma produção crescentemente determinada por recursos tecnológicos e comunicacionais. No entanto, apenas 27% dos anúncios de emprego exigem candidatos com licenciatura, um número inferior aos 38% de ofertas a trabalhadores com formação escolar equivalente ou inferior ao 12º ano, valores que pouco destoam da composição geral do mercado de trabalho temporário.

Considerando o número de profissionais semiquualificados e não qualificados com contratos por cedência temporária (18 832), podemos observar um valor ligeiramente superior à soma dos quadros superiores e médios com os profissionais altamente qualificados e qualificados (16 679), ao contrário do que acontece com a generalidade dos trabalhadores por conta de outrem (CO).

Confirmada a tendência descrita por Schultz e Becker (não se devendo nem identificar os qualificados apenas com os licenciados nem deixar de considerar a evolução a longo-prazo), estes resultados parecem, todavia, indicar não um, mas diversos mercados de trabalho, conforme foi advogado por

Robert Reich. Em *O Trabalho das Nações*, o sociólogo norte-americano estabelece uma hierarquia de postos de trabalho, organizada segundo níveis de riqueza e de estatuto social e composta por três categorias distintas: os serviços de produção de rotina, os serviços interpessoais e os serviços simbólico-analíticos.

Os primeiros são os herdeiros dos antigos operários industriais, responsáveis pelo “tipo de tarefas repetitivas que eram executadas pelo velho peão do capitalismo [...], na empresa de grande quantidade” (Reich, 1996: 249). O seu desempenho baseia-se, portanto, na adaptação dos princípios *tayloristas* aos novos tempos. Se a revolução da informação veio dotar o trabalho de alguns de um dinamismo nunca antes visto, a verdade é que tal «pró-actividade» se faz à custa “de dados em bruto que devem ser processados de um modo quase tão monótono como o dos trabalhadores das linhas de montagem” (Reich, op. cit.: 249). O nível de qualificação essencial para a execução destas tarefas é relativamente baixo, à semelhança das condições salariais.

No pólo oposto, tanto em termos de qualificação como de rendimento, encontramos os trabalhadores dos serviços simbólico-analíticos. A importância das suas capacidades, seja a manipulação das mais recentes inovações tecnológicas, seja a concepção de ideias e signos, e o desequilíbrio de mercado a seu favor levam a que o preço da sua força de

QUADRO I – Trabalhadores por conta de outrem, por nível de qualificação, segundo o tipo de contrato (2008)

Tipo de Contrato	Total [*]	Contratos Por Cedência Temporária [**]
Quadros Superiores	204.912	366
Quadros Médios	142.576	443
Profissionais Altamente Qualificados	225.303	1.212
Profissionais Qualificados	1.149.603	14.658
Profissionais Semi-Qualificados	495.461	11.735
Profissionais Não Qualificados	390.994	7097
Estagiários, Praticantes e Aprendizizes	131.710	542

[\*] Inclui as seguintes categorias: contrato sem termo, contrato a termo, contrato de trabalho por tempo indeterminado para cedência temporária, contrato de trabalho a termo para cedência temporária, não enquadrável e ignorado. [\*\*] Inclui contratos de trabalho por tempo indeterminado para cedência temporária e contratos de trabalho a termo para cedência temporária. FONTE: Quadros do Pessoal 2008, Gabinete de Estratégia e Planeamento, Ministério do Trabalho e da Solidariedade Social (2010).



trabalho seja, muitas vezes, superior ao lucro obtido por um empresário. Uma condição nunca antes “adquirida por pessoas que a tivessem ganho com o seu trabalho e de forma legal” (Reich, 1996: 311).

O centro da cadeia hierárquica, entre as duas categorias analisadas, é ocupado pelos empregados dos serviços interpessoais. Embora o seu *modus operandi* apresente semelhanças óbvias com os serviços de produção de rotina, nomeadamente ao nível de qualificação e dos salários, o objecto do seu trabalho não é a peça, mas sim a pessoa. Um factor que, apesar de todas as implicações, não deixa de pressupor a adopção de gestos repetitivos e de uma postura corporal específica, algo visível no trabalhador da cadeia de *fast food*, limitado ao manuseamento da máquina registadora, ou no porteiro, forçado ao eterno abrir e fechar das portas.

Cerca de 50% das ofertas analisadas, correspondentes a anúncios de emprego para *contact-centers*, representação comercial e, em apenas num caso, estabelecimentos comerciais, inserem-se claramente nesta categoria, confirmando o predomínio de emprego flexível nestas áreas<sup>3</sup> (Kóvacs, 2005: 30). O caso específico dos *contact-centers* parece ser, aliás, um significante desta condição laboral, reunindo elementos típicos do *pós-fordismo* (a analisar) com os mais elementares traços das fábricas do século XIX. A clara divisão entre concepção e realização de tarefas, a intensa vigilância sobre a actividade (possibilitada pela sua ligação informática a uma *intranet*) – do tempo de atendimento às pausas para ir à casa de banho [banheiro] –, a obediência a critérios de produtividade simultaneamente quantitativos e qualitativos (a satisfação do cliente no mais curto tempo possível), com directa influência sobre o rendimento (Kóvacs, 2005; Venco, 2006) levam a que os únicos momentos de excepção a uma actividade profundamente estandardizada sejam proporcionados por picos de stress, gerados por novas encomendas ou pela incessante luta, no final do mês, pelo cumprimento dos objectivos. Uma realidade que tende a contrariar a tese da relação entre flexibilidade e «libertação» do tempo. De facto, entre os anúncios de emprego com informações relativas a horários de trabalho (cerca de 40%), encontramos duas situações distintas: de um lado, a relação temporal hegemonicamente industrial, tão precisa e definida quanto os ponteiros de um relógio; de outro, a «flexibilização» do tempo de trabalho, por exemplo, a partir do regime de *part-time*. Mais interessantes do que as menções directas a esta questão são, porém, as de outros

aspectos, à primeira vista pouco relevantes, como a da «resistência ao stress», parte do perfil exigido ao agente comercial, ou a da oferta de telemóvel [celular].

A substituição do relógio, um dos símbolos charneira das cidades modernas (Simmel, 2004: 79), pelo telemóvel [celular] indicia uma diferente relação com o tempo. Munido dos mais variados dispositivos, o telemóvel permite ao trabalhador – nomeadamente, àquele cujo rendimento depende de uma prestação puramente individual, mais próxima da lógica empresarial do que propriamente da do assalariado – estar disponível a todo o momento e a toda hora. A lista telefónica dá-lhe acesso à sua carteira de clientes, aos quais poderá telefonar ou enviar um e-mail, e a agenda, por sua vez, poderá alertá-lo para o almoço de trabalho que terá com o representante de uma dada empresa ou instituição. Contudo, qualquer agenda de telemóvel aponta, inevitavelmente, para dias, horas e minutos. O «tempo do trabalhador autónomo», supostamente fruto de uma autodefinição (por via da mobilização da memória e da previsão do futuro) não consegue escapar à imposição de normas. O enfoque na satisfação do cliente conduz a que, por trás da doutrina da «flexibilização» do horário de trabalho, se escondam não uma rotina, mas uma série de rotinas, segmentos temporais limitados que, por isso, não deixam de se perpetuar: o trabalhador com dois *part-times*; a folga rotativa da empregada de loja, sempre um dia por semana; ou o horário do agente comercial, definido não por uma entidade hierárquica superior, mas pela gestão da sua relação com um conjunto de estruturas e agentes (a sua «rede social»), do qual dependerá um salário baseado em comissões de venda. No fundo, aquilo que Richard Sennet designa de “microgestão do tempo” (Sennet, 2001: 91), fenómeno que marca a passagem de uma concepção de tempo determinada por uma rotina incessantemente reprodutível, a uma concepção de tempo em que a indeterminação com que as rotinas se quebram é forçada por uma automobilização permanente, ela própria rotineira.

A nova economia, ao se tornar dependente da aplicação de elementos imateriais (Gorz, 2003a; Boutang, 2008), como o conhecimento, a imaginação ou a reflexão, veio introduzir novas inconstâncias na relação de trabalho. O modelo de produção fundado pela linha de montagem garantia uma concordância directa entre tempo e produção: a conduta dos trabalhadores era minuciosamente definida em catálogo, no qual se pré-formatavam tanto os movimentos a ser executados pelos operários como o tempo que deveria ser despendido para tal. O novo regime de produção vem dificultar este cálculo, uma vez que o trabalho do conhecimento, da imaginação, da reflexão e até da emoção não pode ser medido ao minuto. Se é possível antever o resultado das

<sup>3</sup> Segundo Kóvacs e Casaca, “Num dos casos estudados, encontramos 244 operadores formalmente vinculados a uma ETT e 15 técnicos vinculados à empresa (efectivos) a realizar funções de concepção e controlo” (Kóvacs, Casaca 2003, 58).

“

o telemóvel permite  
ao trabalhador –  
nomeadamente, àquele cujo  
rendimento depende de  
uma prestação puramente  
individual, mais próxima  
da lógica empresarial  
do que propriamente da  
do assalariado – estar  
disponível a todo o  
momento e a toda hora.

”



# “Trabalhar equivale assim a participar numa espécie de dramaturgia e performance social, onde a pessoa se sujeita a um processo de autoapresentação do eu (...)”

oito horas de trabalho cumpridas por um operário industrial, o recurso à mesma metodologia assume-se como impossível no caso de um publicitário, pois a natureza do seu ofício permite realizar em cinco minutos aquilo que não se consegue, necessariamente, realizar em cinco horas. Mesmo se consideramos regimes de produção *neo-taylorista*, como o do porteiro descrito por Robert Reich (Reich, 1996: 249), constatamos como o nível de exigência está para lá da rapidez e prontidão com que se abra a porta, incluindo níveis de simpatia, delicadeza e anuência, dificilmente ponderáveis.

O trabalho nos *contact-centers* é, mais uma vez, paradigmático da inter-relação entre disciplina, repetição e controlo, por um lado, e a aplicação de elementos imateriais, por outro: citando os respectivos anúncios de emprego, «a boa capacidade de comunicação», de «persuasão», ou o «perfil comercial», expressões quase idiomáticas da relevância de certos factores, como o tom com que se fala, a fluidez do discurso, a delicadeza com que se atende uma reclamação ou o poder de sedução necessário à realização da venda de mais um canal de TV. Trabalhar equivale assim a participar numa espécie de dramaturgia e *performance* social, onde a pessoa se sujeita a um processo de autoapresentação do eu, exercitando um determinado tipo de posturas (inclusive afectivas) e práticas (discursivas e não discursivas) próprias do contexto em que se encontra inserida (Goffman, 1993). Em ambos os casos, a sua missão profissional ultrapassa em muito o número de vendas obtidas ou de pessoas atendidas, tendo em vista a fidelização do cliente. Tal meta exige processos laborais que têm como meio e fim último a criação de afectos: “um sentimento de tranquilidade, de bem-estar, de satisfação, de excitação, de paixão – até um certo sentimento de

ligação ou de comunidade” (Hardt, 2003: 5).

Um desafio que exigirá tanto novos critérios de recrutamento, como novas formas de avaliação dos mesmos. Doravante, o imperativo da qualificação perde o seu quase monopólio, dando lugar a uma mais lata procura de competências, designação que, sob o mesmo significante, incluirá não só os conhecimentos técnicos, mas qualidades menos formais, mas tão ou mais determinantes. Assim, paralelamente às *hard skills*, nas quais se englobam “os conhecimentos de um indivíduo sobre um domínio específico”, o trabalhador passará a ser avaliado segundo as suas *soft skills*, referente “à percepção que um indivíduo tem do seu «eu» enquanto líder ou membro de um grupo – *behaviours*, os traços de personalidade que contribuem para um determinado comportamento – *traits* e as motivações que correspondem às forças interiores recorrentes e que geram comportamentos no trabalho – *motives*” (Almeida, op. Cit.: 71).

O requisito de novas capacidades, englobadas no conceito de competência, vem exigir, concomitantemente, novas formas de selecção e gestão. Até à Segunda Guerra Mundial, estas partiam da psicotécnica, a qual definia o indivíduo de forma isolada, sujeitando-o a uma série de estudos físicos e psicológicos e, no final, o classificava apropriado (ou não) ao respectivo posto de trabalho. No entanto, a adesão ao «movimento das relações humanas», iniciado pelas experiências revolucionárias conduzidas por Elton Mayo na fábrica de Hawthorne, veio revelar a associação directa entre produtividade e comunicação/interacção entre os trabalhadores, inspirando as actuais formas de avaliação de pessoas, das dinâmicas de grupos ao *role-playing*, menos preocupadas com a “medição, previsão

e a performance laboral do que com relações, atitudes, interacção, negociação, identidades e autopercepção” (Ile, Salaman, op.cit.: 222). Um claro sinal de como tanto o trabalho, como o trabalhador, são fruto de um processo de produção social.

## CONCLUSÃO: DA EMPREGABILIDADE À PRECARIÉDADE

A relação directa entre esforço individual (e não esforço colectivo) e empregabilidade vem insular o trabalhador, responsabilizando-o pela sua própria situação face a um mercado de trabalho cada vez mais concorrencial e a uma regulamentação laboral crescentemente direccionada para a diminuição qualitativa dos vínculos laborais entre empregadores e empregados. A própria forma do trabalho temporário, não só baseada na compatibilização entre oferta e procura, parece ser sintomática desta condição, contribuindo para um aumento de tempo de trabalho sob contratos de duração determinada.

A noção de que o trabalho envolve um teste permanente reforça um sentimento de incerteza e, por consequência, uma automobiliação constante, capaz de mitigar essa mesma instabilidade. Logo, a empregabilidade, qualidade que move todas as outras qualidades, será mais «dinâmica» perante condições precárias de trabalho, obrigando a pessoa a enveredar por uma operação de rentabilização do capital humano: uma produção de si próprio por si próprio, mas não segundo si próprio e não necessariamente para si próprio. Uma estratégia que, nas palavras de André Gorz, traduz uma deslocação da “dominação directa da actividade de trabalho para a dominação sobre a autoprodução, isto é, sobre a extensão e divisão das capacidades e dos saberes que os indivíduos devem adquirir” (Gorz, 2003b: 72-73).

As suas repercussões serão mais do que materiais<sup>4</sup>, uma vez que envolvem a aquisição de *softs kills*, no fundo, a tentativa de penetração de uma lógica comercial na “parte sagrada do ser e alma da pessoa” (Hoschild, 1993: 333). No fundo, uma espécie de devir laboral que anuncia a passagem do «emprego para a vida», condição caracterizada por uma mais clara separação entre as esferas laboral e não laboral, ao «emprego da vida», uma meta orientada por um interesse do empresário na vida do trabalhador.

#

4 Considerando as remunerações base, constatamos que, enquanto um profissional qualificado com contrato sem termo (CST) usufrui de um valor por hora de 4,03, um trabalhador temporário nas mesmas condições se limita a receber um valor de 3,51. No caso dos profissionais semiquualificados, os valores, respectivamente, 3,45 e 3,04 (MTSS, 2008: 179).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albrow, Martin (2004), *Do organizations have feelings?*, London: Routledge.

Almeida, Paulo (2004), «A Lógica da Competência: definições e aplicações », In Almeida, Paulo; Rebeleo, Glória, *A Era da Competência*, Lisboa, RH.

Boltansky, Luc; Chiapello, Eve (2007), *The new spirit of capitalism*, London, Verso.

Bolton, Sharon; Boyd, Carol (2003), « Trolley Dolly or Skilled Emotion Manager? Moving on from Hoschild's Managed Heart », In *Work, Employment & Society*, Vol. 17 (2), pp. 289 – 308.

Boutang, Yann Moulier (2008), *Le capitalisme cognitive: la nouvelle grand transformation*. Paris, Éditions Amsterdam.

Castel, Robert (1996), *O Trabalho das Nações*, Lisboa, Quetzal.

Centeno, Luís; Santana, Vera (2001), *Formas de trabalho: trabalho temporário, subcontratação*, Lisboa, OEFP.

Cruz, Sofia Alexandre (2003), *Entre a Casa e a Caixa: retrato de trabalhadores na grande distribuição*, Porto, Afrontamento.

Dahrendorf, Ralph (1986), *La flexibilité du marché du travail*, Paris, OCDE.

Du Gay, Paul; Pryke, Michael (2003), *Cultural economy: cultural analysis and commercial life*. London, Sage.

Fairclough, Norman (2008), *Discurso e Mudança Social*, Brasília, Universidade de Brasília.

Fairclough, Norman (1995), *Media Discourse*, Londres, Arnold.

Foucault, Michel (2005), *A Arqueologia do Saber*. Coimbra, Almedina.

Foucault, Michel (1997), *A Ordem do Discurso*. Lisboa, Relógio D'Água.

Foucault, Michel (1994), *A Vontade de Saber*. Lisboa, Relógio D'Água.

Foucault, Michel (1980), *La Microfísica del Poder*. Madrid, La Piqueta.

Foucault, Michel, «Deux essays sur le sujet et le pouvoir », In Rabinow, Paul; Dreyfus, Hubert (1984), *Michel Foucault: Un Parcours Philosophique*. Paris, Gallimard, 297-321.

Foucault, Michel (1991), « Governmentality », In Burchell, Graham; Gordon, Colin; Mullher, Peter,



The Foucault effect: studies on governmentality. Londres, Havester Wheatsheaf, 87-104.

Foucault, Michel (2004), Naissance de la biopolitique, Paris, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (2001), Vigiar e Punir, Petrópolis, Editora Vozes.

Garcia, José Luís (2000), « Comunicação e ciência: introdução », In Gonçalves, Maria (org.), Cultura Científica e Participação Pública, Oeiras, Celta Editora.

Goffman, Erving (1993), A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias, Lisboa, Relógio D'Água.

Gorz, André (2003a), L'immatériel, Paris, Galilée.

Gorz, André (1988), Métamorphoses du travail quête du sens: critique de la raison économique, Paris, Galilée.

Gorz, André (2003b), « A pessoa transforma-se numa empresa. Notas sobre trabalho da autoprodução », In Revista Manifesto: A minha política é o trabalho, Nº4, Lisboa.

Hardt, Michael (2003), « Affective Labour », [em linha] disponível em [http://www.generation-online.org/p/fp\\_affectivelabour.htm](http://www.generation-online.org/p/fp_affectivelabour.htm), consultado em 16 de Abril de 2009.

Hine, Christine (2001), Virtual ethnography, Londres, Sage.

Heelas, Paul (2003), « Work ethics, soft capitalism and the «turn to life», In Du Gay, Paul, PRYKE, Michael, Cultural economy: cultural analysis and commercial life. London, Sage, pp.78-96.

HolmesL, Janet e Marra, Meredith (2002), «Having a laugh at work: how humour contributes to workplace culture», In Journal of Pragmatics, Nº34, pp. 1683-1710.

Hoschild, Allie (1993), «The Managed Heart», In P. Rothenberg, A. Jaggar, Feminist Frameworks, Boston: McGraw-Hill, pp. 328-334.

Hoggart, Richard (1973), As Utilizações da Cultura: aspectos da vida da classe trabalhadora, Vol.I. Lisboa, Editorial Presença.

Iles, Paul; Salaman, Graeme (1995), « Recruitment, selection and assessment », In Storey, John (ed.), Human Resource Management: a Critical Text, Londres, Routledge, pp.202-233.

Kóvacs, Ilona (2002), As Metamorfoses do Emprego: Ilusões e Problemas da Sociedade da Informação, Oeiras, Celta Editora.

Kóvacs, Ilona; Casaca, Sara (2004), « Formas flexíveis de trabalho e emprego no sector das tecnologias de informação e comunicação », In

Actas dos ateliers do Vº Congresso Português da Associação Portuguesa de Sociologia, Lisboa, APS, pp.55-66.

Kóvacs, Ilona, Castillo, Juan (1998), Novos modelos de produção: trabalhos e pessoas, Oeiras, Celta Editora.

Lazzarato, Maurizio (2008), Le Gouvernement des Inégalités, Paris, Éditions Amsterdam.

López-Ruiz, Osvaldo (2007), Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo: capital humano e empreendedorismo como valores sociais, Rio de Janeiro, Azougue. MTSS (2010), Quadros de Pessoal 2008, Lisboa, MTSS.

Ó, Jorge Ramos do (2003), O governo de si mesmo: modernidade pedagógica e encenações disciplinares do aluno liceal (último quartel do século XIX - meados do século XX), Lisboa, Educa.

Rebelo, Glória (2003), Emprego e contratação laboral em Portugal: uma análise sócio-económica e jurídica, Lisboa, RH.

Rodrigues, Susana e Collinson, David (1995), «Having Fun`: Humour as Resistance in Brazil », In Organization Studies, Nº16/5, pp. 739-768.

Rose, Nikolas, Miller, Peter (2009), Governing the Present: administering economic, social and personal life, Londres, Polity.

Schultz, Theodore (1967), O valor económico da educação, Rio de Janeiro, Zahar.

Schultz, Theodore (1962), « Reflections on Investment in Man », In The Journal of Political Economy, Vol. 70, No. 5, 1-8.

Sennet, Richard (2001), A Corrosão do Carácter, Lisboa, Terramar.

Simmel, Georg (2004), « A Metrópole e a Vida Mental », In Simmel, Georg, Fidelidade e Gratidão e outros textos, Lisboa, Relógio D'Água.

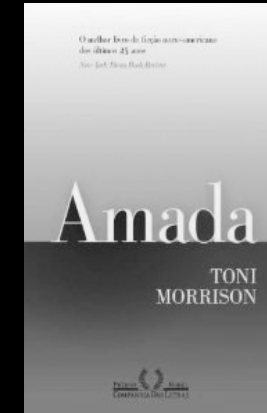
Thompson E.P (1991), The making of the English working class, Londres, Penguin Books.

Venco, Selma (2006), « Centrais de atendimento: a fábrica do século XIX nos serviços do século XXI », In Revista Brasileira de Saúde Ocupacional, Nº31, pp. 7 – 18.

Virno, Paolo (2005), La Gramatica de la Multitude, Madrid, Traficante de Sueños.

Webwe, Max (2010), A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, Lisboa, Público.

Zarifian, Philip (2002), « O Tempo do Trabalho: o tempo-devir frente ao tempo especializado », In Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, 14(2), pp.1-18.



## AMADA

Toni Morrison | Companhia das Letras, 2007

O livro narra a história de uma antiga família de escravos: Sixo, que «deixou de falar inglês porque não via nisso qualquer futuro»; Baby Suggs, que faz do coração o seu modo de vida porque «rebentou com as pernas, costas, cabeça, olhos, mãos, rins, ventre e língua»; Halle, o filho mais novo de Baby, que se deixa alugar para comprar a liberdade da mãe; Sethe, a mulher de Halle; e a filha de ambos, Denver. O romance centra-se em Sethe e no legado que o tempo de escravidão lhe deixou – o fantasma da sua primeira filha, Beloved –, pelo qual é, literalmente, assombrada.

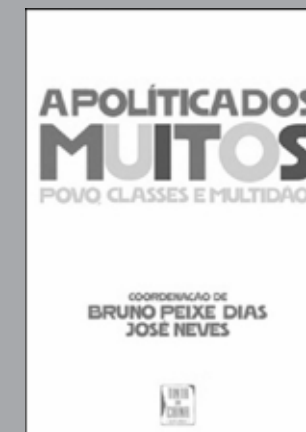
## A INSURREIÇÃO QUE VEM

Comité invisível | Edições Antipáticas, 2010

Este livro é assinado com o nome de um colectivo imaginário. Os seus redatores não são os seus autores. Limitam-se a pôr um pouco de ordem nos lugares-comuns da época, aquilo que se sussura nas mesas dos bares, por detrás das portas fechadas dos quartos. Não fizeram mais do que fixar as verdades necessárias, cujo recalamento universal enche os hospitais psiquiátricos e os olhares de mágoa. Fizeram-se escribas da situação. É um privilégio das circunstâncias radicais que o rigor conduza logicamente à revolução. Basta falar daquilo que temos à frente dos olhos e não nos esquivamos às conclusões.

A INSURREIÇÃO QUE VEM  
COMITÉ INVISÍVEL

EDIÇÕES  
ANTIPÁTICAS



**A POLÍTICA DOS MUITOS: POVO, CLASSES E MULTIDÃO**  
Bruno Peixe Dias e José Neves (Coords.) | Tinta da China, 2011

O livro possui um artigo diretamente ligado ao tema da escravidão, ("A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos e a classe trabalhadora atlântica no século XVII, de Peter Linebaugh e Marcus Rediker) entretanto os outros temas abordados estão diretamente ligados ao assunto, (povo, classes, trabalho, poder...).



# *Assiste ao enterro de um trabalhador de eito e ouve o que dizem do morto os amigos que o levaram ao cemitério*

Excerto de *Morte e Vida Severina*, de  
João Cabral de Melo Neto.

Essa cova em que estás,  
com palmos medida,  
é a cota menor  
que tiraste em vida.

é de bom tamanho,  
nem largo nem fundo,  
é a parte que te cabe  
neste latifúndio.

Não é cova grande.  
é cova medida,  
é a terra que querias  
ver dividida.

é uma cova grande  
para teu pouco defunto,  
mas estarás mais ancho  
que estavas no mundo.

é uma cova grande  
para teu defunto parco,  
porém mais que no mundo  
te sentirás largo.

é uma cova grande  
para tua carne pouca,  
mas a terra dada  
não se abre a boca.

Viverás, e para sempre  
na terra que aqui aforas:  
e terás enfim tua roça.  
Aí ficarás para sempre,  
livre do sol e da chuva,  
criando tuas saúvas.

Agora trabalharás  
só para ti, não a meias,  
como antes em terra alheia.

Trabalharás uma terra  
da qual, além de senhor,  
serás homem de eito e trator.

Trabalhando nessa terra,  
tu sozinho tudo empreitas:  
serás semente, adubo, colheita.

Trabalharás numa terra  
que também te abriga e te veste:  
embora com o brim do Nordeste.

Será de terra  
tua derradeira camisa:  
te veste, como nunca em vida.





Será de terra  
e tua melhor camisa:  
te veste e ninguém cobiça.

Terás de terra  
completo agora o teu fato:  
e pela primeira vez, sapato.

Como és homem,  
a terra te dará chapéu:  
fosses mulher, xale ou véu.

Tua roupa melhor  
será de terra e não de fazenda:  
não se rasga nem se remenda.

Tua roupa melhor  
e te ficará bem cingida:  
como roupa feita à medida.

Esse chão te é bem conhecido  
(bebeu teu suor vendido).

Esse chão te é bem conhecido  
(bebeu o moço antigo)

Esse chão te é bem conhecido  
(bebeu tua força de marido).

Desse chão és bem conhecido  
(através de parentes e amigos).

Desse chão és bem conhecido  
(vive com tua mulher, teus filhos)

Desse chão és bem conhecido  
(te espera de recém-nascido).

Não tens mais força contigo:  
deixa-te semear ao comprido.

Já nãoavas semente viva:  
teu corpo é a própria maniva.

Nãoavas reboło de cana:  
és o reboło, e não de caiana.

Nãoavas semente na mão:  
és agora o próprio grão.

Já não tens força na perna:  
deixa-te semear na coveta.

Já não tens força na mão:  
deixa-te semear no leirão.

Dentro da rede não vinha nada,  
só tua espiga debulhada.

Dentro da rede vinha tudo,  
só tua espiga no sabugo.  
Dentro da rede coisa vasqueira,  
só a maçaroca banguela.

Dentro da rede coisa pouca,  
tua vida que deu sem soca.

Na mão direita um rosário,  
milho negro e ressecado.

Na mão direita somente  
o rosário, seca semente.

Na mão direita, de cinza,  
o rosário, semente maninha,

Na mão direita o rosário,  
semente inerte e sem salto.

Despido vieste no caixão,  
despido também se enterra o grão.

De tanto te despiu a privação  
que escapou de teu peito à viração.

Tanta coisa despiste em vida  
que fugiu de teu peito a brisa.  
E agora, se abre o chão e te abriga,  
lençol que não tiveste em vida.

Se abre o chão e te fecha,  
dando-te agora cama e coberta.

Se abre o chão e te envolve,  
como mulher com que se dorme.

#

As ilustrações fazem parte do longa metragem Morte e Vida Severina em desenho animado produzido pela produtora brasileira Ozi em 2010. Foram retiradas daqui: <http://brunogodinhomineiro.wordpress.com/>





# O PARADOXO DA NOVA ESCRAVATURA GLOBAL E OS PRESSUPOSTOS CEGOS DA IDEOLOGIA ANTI- ESCRAVATURA HOJE

Para a crítica do conceito de “nova escravatura” em Kevin Bales

Texto: Bruno Lamas

Fotografias: Patrícia Infante de Câmara e Nuno Azelpds Almeida

*Nota prévia: este texto tem como base um ensaio mais vasto ainda em desenvolvimento intitulado “A Escravatura da Abstracção. O fetiche do trabalho abstracto, o problema da escravatura na história do capitalismo e o paradoxo da nova escravatura global”, no qual se procura tornar mais clara a relação entre a lógica de desenvolvimento do capitalismo e a história da escravatura desde o século XVI. Por motivos de espaço, e atendendo à pertinência do tema, este texto foca fundamentalmente os fenómenos contemporâneos da nova escravatura global e as formas ideológicas de a criticar.*



Recentemente as Nações Unidas e as organizações humanitárias internacionais têm constatado com surpresa que *apesar* de a escravatura ser hoje ilegal em todo o mundo nunca houve na história tantos escravos como agora, com um número que de acordo com diversas estimativas se aproxima dos 30 milhões (Bales, 2005; Kara, 2009), a maioria dos quais surgidos nos últimos 50 anos. Os mais optimistas esforçam-se cinicamente por mostrar de forma inversa que estes números globais absolutos não reflectem que relativamente à população mundial nunca houve na história tão poucos escravos como hoje, enquanto os mais pessimistas ficam paralisados sem saber exactamente o que pensar. Ora, se a escravatura se encontra hoje ilegalizada em todo o mundo, isto significa que o projecto abolicionista clássico, de acordo com os seus próprios critérios legalistas, chegou ao fim com um resultado histórico paradoxal: a expansão mundial da forma jurídica que ilegaliza a escravatura é historicamente acompanhada pelo crescimento exponencial do número de escravos ou de situações humanas próximas da escravatura. E isto acontece não só nos países ditos sub-desenvolvidos mas também bem no seio das metrópoles dos países industrializados dos EUA, França e Reino Unido. O que deveria ser um motivo urgente de reflexão é justamente ignorado de forma flagrante.

A abrangência da nova escravatura global exige uma reflexão crítica também ela abrangente e que vá para lá da mera recolha e descrição de inúmeros casos empíricos, sem contudo deixar de reflectir com eles. Exige uma reflexão sobre o conjunto dos aspectos históricos e sistémicos da nova escravatura, ou seja, sobre a totalidade concreta e negativa da sociedade capitalista mundial. Ora, esta é justamente a abordagem que investigadores, organizações internacionais e os *media* de um modo geral recusam. Se olharmos para as próprias definições de escravatura recentemente cunhadas o problema salta à vista. Kevin Bales, o mais prestigiado investigador da nova escravatura global, presidente da organização humanitária Free the Slaves e consultor das Nações Unidas, define a escravatura como “uma relação entre duas pessoas”, cuja característica chave é o “controlo” e cujo “ingrediente essencial é a violência” (Bales, 2004: 3). O foco é portanto a *violência particular* e isolada de determinadas relações pessoais ao mesmo tempo que se secundariza todo o pano social de fundo subjacente e se escamoteia completamente a *violência estrutural e inconsciente* inerente ao sistema moderno produtor de mercadorias. Bales tem certamente o mérito de denunciar como poucos as inúmeras situações da nova escravatura global. Os seus pressupostos no

entanto mantém-se no essencial os do velho abolicionismo do século XIX, que nunca ambicionou mais do que libertar os escravos para a liberdade de concorrência universal burguesa. E é justamente nesta liberdade concorrencial que se encontra a génese da nova escravatura global.

A questão decisiva é o reconhecimento do carácter fetichista da sociedade produtora de mercadorias e da admissão de uma “dominação sem sujeito” (Kurz, 1993). A partir desta perspectiva, os horrorosos casos de violência *pessoal* da escravatura global descritos por investigadores e activistas como Bales têm de ser reflectidos à luz da violência *impessoal* do funcionamento e dinâmica histórica cega do sistema moderno produtor de mercadorias e à suas formas de sociabilidade destrutivas baseadas no “trabalho abstracto” (Marx), na “valorização do valor” (Marx) e na forma jurídica do “sujeito de direito”. Não se trata com isso de relativizar ou aligeirar os crimes hediondos dos senhores e capatazes da escravatura global; trata-se sim de os perspectivar como *expressões empíricas* nojentas de uma *violência abstracta* inerente aos princípios fundamentais de socialização concorrencial do sistema moderno produtor de mercadorias e que atingem agora um momento de generalização e agudização evidente no novo contexto histórico do mercado mundial.

#### ESCRAVATURA TRADICIONAL E NOVA ESCRAVATURA GLOBAL: A VIOLÊNCIA PESSOAL COMO FALSA ABSTRACÇÃO

Antes de mais, é preciso ter em consideração em primeiro lugar que a própria noção de escravatura é *historicamente variável* e não pode ser abstraída do seu contexto social. Tentativas de uma definição absoluta e transhistórica de escravatura, concentrando-se unilateralmente naquilo que é comum às suas várias expressões históricas, acabam inevitavelmente em generalizações sem conteúdo. Aquilo que se admita existir em *comum* entre as várias formas históricas de escravatura não pode portanto ofuscar as suas *diferenças essenciais*. O resultado é o de uma falsa abstracção e através dela chegam-se a generalizações abusivas sobre a natureza humana ou a relações de poder imediato. Afinal de contas, uma paulada é sempre uma paulada, seja no tempo de Espártaco, no estado americano de Virgínia no século XIX ou na Europa do século XXI. A crítica da nova escravatura global não avança nem um milímetro sequer a partir dessa constatação banal. Em segundo lugar, os debates historiográficos modernos já mostraram que qualquer definição de escravatura que não reflecta sobre o seu próprio posicionamento histórico está condenada a fazer pouco mais do

que participar nos debates ideológicos do seu tempo, que de certo modo expressa mais do que esclarece conceptualmente as diversas relações históricas de escravatura (cf. Finley, 1991). Em terceiro lugar, não nos podemos esquecer que se hoje a escravatura é consensualmente reconhecida como um *fenómeno negativo*, nem sempre assim foi; nas épocas pré-modernas existem inúmeras definições positivas de escravatura, sendo o conceito de “escravatura natural” de Aristóteles porventura o exemplo mais conhecido. De facto, apenas na modernidade começou a emergir uma definição *universalmente crítica* de escravatura. Mas este aspecto não pode ser isolado de outro: *a crítica moderna da escravatura sempre foi uma crítica do ponto de vista do fetiche do “trabalho abstracto” (Marx) e das correspondentes relações sociais de concorrência universal*. É portanto uma crítica marcadamente ideológica e redutora que, no contexto da nova escravatura global e com 30 milhões de escravos aparentemente inexplicáveis ao colo, necessita ela própria de ser radicalmente criticada enquanto momento impositivo da escravatura do sistema moderno produtor de mercadorias.

Bales estabeleceu um quadro comparativo das diversas diferenças que encontrou entre a escravatura tradicional e a nova escravatura global (Bales, 1999: 15; Bales, 2004: 9). Na escravatura tradicional a propriedade do escravo é assegurada e reconhecida pelos envolvidos, o seu custo é alto e gera pouca rentabilidade, o número de escravos potenciais é escasso, a relação com o senhor é mantida pela vida inteira do escravo e as diferenças étnicas são consideradas relevantes. Na nova escravatura global o cenário é completamente diferente: o escravo-propriedade é raro, o custo do escravo é extremamente baixo e gera significativa rentabilidade, verifica-se um número bastante alto de escravos potenciais, a relação com o senhor é de curta duração, sendo o escravo considerado dispensável e as diferenças étnicas pouco significativas. A nova escravatura está efectivamente “globalizada”, sendo evidente que “as formas de escravatura em diversas partes do mundo estão a tornar-se cada vez mais parecidas” e que “o modo como os escravos são usados e o papel que desempenham na economia mundial é crescentemente similar onde quer que eles estejam” (Bales, 2004: 5). Bales entretanto afirma que esta nova escravatura global é o resultado da combinação de três factores: “crescimento demográfico exponencial”, “mudanças económicas e sociais rápidas” e “corrupção governamental” (Bales, 1999: 12-4; Bales, 2004: 5-8).

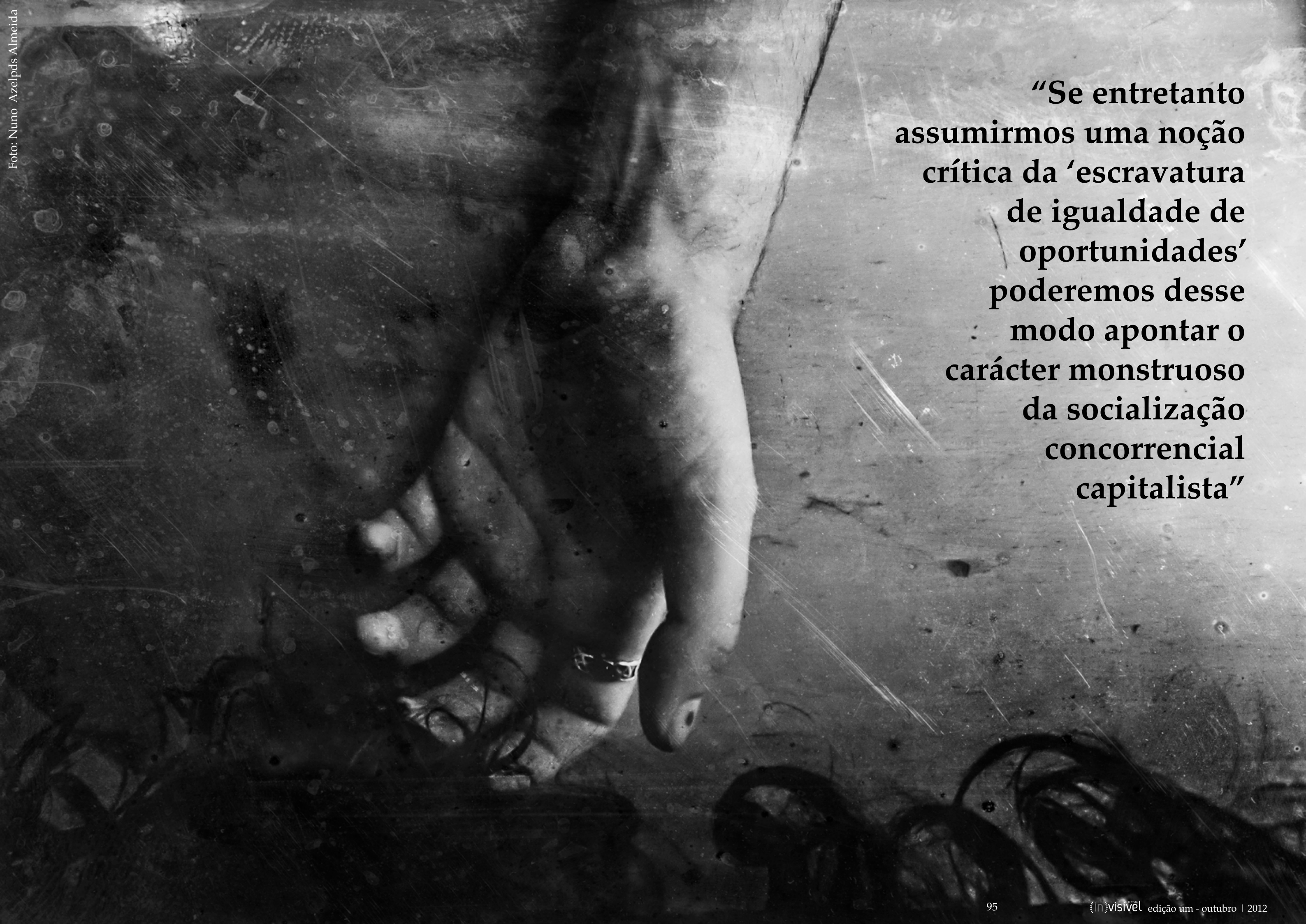
Ora, se olharmos para as diferenças notadas por Bales, é evidente que os “factores” vagos

enunciados não se aproximam sequer de uma explicação razoável do modo como a escravatura tradicional “evoluiu” para a nova escravatura global. Na realidade, Bales não faz qualquer tentativa de reflectir criticamente sobre essas diferenças, detendo-se antes na útil mas meramente descritiva constatação e procurando generalizações sobre o exercício da violência. Bales afirma assim que: “A escravatura continua a ser sobre uma pessoa controlar outra, retirando a vontade livre de um indivíduo e abusar ou roubar a sua vida e sustento (...) Através da maior parte da história humana, o direito a infringir violência num escravo estava consagrado na lei. Infelizmente, quando a propriedade legal de um escravo acabou, como aconteceu nos Estados Unidos em 1865, muitas pessoas pensaram que a escravatura acabou também. Elas estavam a confundir *propriedade* com *controlo*. Mesmo com a sua abolição legal, a escravatura nunca terminou; e tal como aconteceu durante milhares de anos, controlo sobre os escravos hoje significa violência (...) As características-chave da escravatura não são sobre propriedade mas sobre o modo como as pessoas são controladas. Ao longo da história, a característica nuclear da escravatura, quer seja legal ou não, é a *violência*. O senhor ou detentor de escravos controla um escravo usando ou ameaçando com violência. Escravatura é não ter escolhas de todo, nenhum controlo sobre a sua própria vida, e um medo constante de violência. Esta é a chave para a escravatura” (Bales, 2004: 2-3, itálico no original).

Bales privilegia aqui de um modo absoluto os aspectos que ele considera comuns às várias formas históricas de escravatura ao mesmo tempo que desvaloriza o que sabe ser a diferença essencial entre a escravatura antiga e a nova escravatura global. A violência sobre o escravo tem por isso prioridade conceptual sobre o facto de este não ser hoje reconhecido como propriedade. Com isso pretende-se acentuar ideologicamente a *continuidade* histórica da escravatura de um modo geral desde o berço da humanidade, deixando fora de toda a reflexão a profunda *descontinuidade* histórica introduzida pela nova escravatura global, tanto em termos qualitativos como quantitativos, porque isso obrigaria a uma reflexão crítica e abrangente sobre o sistema moderno produtor de mercadorias.

Mas a própria ideia de uma continuidade da violência é apresentada de forma ideológica em diversos aspectos. Bales parece pensar que o “controlo” implica necessariamente violência imediata, violência que só pode assim ser pensada unicamente de forma pessoal e directa. Ora, mesmo que se admita que as “características-chave da escravatura” são “sobre o modo como as pessoas são





**“Se entretanto  
assumirmos uma noção  
crítica da ‘escravatura  
de igualdade de  
oportunidades’  
podemos desse  
modo apontar o  
carácter monstruoso  
da socialização  
concorrencial  
capitalista”**



controladas”, Bales pressupõe ainda que as pessoas só podem ser “controladas” através de “violência imediata”, não só subestimando qualquer ideia de violência indirecta subjectivamente induzida (através de processos de socialização e violência simbólica, por exemplo), que ainda assim continuaria a ser um entendimento reduzido, mas também ignorando de forma absolutamente fundamental qualquer forma de violência estrutural e inconsciente, internamente partilhada por todos os indivíduos do sistema moderno produtor de mercadorias.

Quando Bales avança noutro momento para uma definição aparentemente específica da nova escravatura global as consequências dos seus pressupostos saltam à vista, aparecendo então como um verdadeiro ideólogo da sociedade concorrencial e do “trabalho abstracto”, com argumentos inteiramente decalcados do velho abolicionismo do século XIX: “Escravatura é um estado marcado pela perda de vontade livre, na qual uma pessoa é obrigada, através de violência ou da ameaça de violência, a renunciar à capacidade de vender livremente a sua força de trabalho” (Bales, 2005: 57). *A questão não é se a definição de Bales é válida ou não para a sociedade capitalista; é o facto de todos os pressupostos da sua crítica serem justamente os pressupostos da própria sociedade capitalista: vender a sua “força de trabalho” é para Bales uma capacidade que os seres humanos trazem consigo naturalmente desde o ventre materno. Com isso, Bales escamoteia inteiramente, em primeiro lugar, que a ascensão histórica do capitalismo desde o século XVI se distinguiu justamente pelo inverso: uma imposição ininterrupta e sangrenta da obrigatoriedade de muitos seres humanos “venderem livremente a sua força de trabalho” enquanto trabalhadores assalariados. Em segundo lugar, parte do pressuposto que se as pessoas não conseguem hoje realizar a venda da sua força de trabalho é porque foram directamente e subjectivamente coagidos; Bales chega mesmo a afirmar como um verdadeiro abolicionista do século XIX que “um trabalhador livre pode entrar e sair do mercado de trabalho a qualquer momento, mas um escravo não” (Bales, 2005: 55).*

O aspecto absurdo e até de certo modo cínico desta distinção fetichista não é só que Bales pense que um indivíduo possa sobreviver na sociedade capitalista *saindo* do mercado de trabalho; é também que acredite que um indivíduo possa *hoje entrar* no mercado de trabalho sempre que queira. Nem lhe ocorre que a lógica do mercado mundial impossibilite hoje *indirectamente e objectivamente* a venda da força de trabalho de milhões de seres humanos que no contexto da terceira revolução industrial simplesmente se tornaram supérfluos e

não-rentáveis; e é justamente por isso que muitos indivíduos se vêm hoje em situações de escravatura. Não é assim por acaso que os novos escravos globais não resultam de capturas massificadas de guerra, conquistas ou incursões organizadas de exércitos de traficantes, como na generalidade da antiga escravatura grega e romana ou da “escravatura puramente industrial” (Marx) dos negros no arranque do capitalismo, *onde a violência directa está presente desde o início*. Como Bales (2010) afirmou numa conferência mais recente, a esmagadora maioria dos novos escravos, em qualquer ponto do mundo, são em primeiro lugar *aliciados* de forma quase personalizada com propostas fictícias de emprego, numa fase de “recrutamento” onde, como o próprio Bales admite, “a violência raramente é exercida” (Bales, 2005: 134). E quando em parceria com Ron Soodalter se refere explicitamente à realidade de um país industrializado como os EUA, onde a crise estrutural de desemprego é mais acentuada, Bales é ainda mais eloquente: “ironicamente, a maioria dos escravos na América são voluntários no início. Hoje os traficantes de escravos raramente têm de coagir ou raptar as suas vítimas. Tudo o que os criminosos têm de fazer é abrir a porta à ‘oportunidade’ e os escravos entram” (Bales e Soodalter, 2009: 13).

#### ESCRAVOS-PROPRIEDADE, AUTO-PROPRIETÁRIOS DA FORÇA DE TRABALHO E SERES HUMANOS DESCARTÁVEIS

Existe uma unanimidade nas investigações sobre a nova escravatura global de que o seu aspecto diferenciador fundamental é que, ao contrário do que acontecia na escravatura tradicional, *os novos escravos globais não são reconhecidos como propriedade*; como o próprio Bales afirma, o tradicional escravo-propriedade “é extremamente raro hoje” (Bales, 2005: 52). A questão portanto não é aqui o que existe em comum entre a escravatura tradicional e a nova escravatura global mas aquilo que fundamentalmente as diferencia. Ora, se considerarmos a propriedade como o critério essencial de definição de um escravo, tal como os historiadores realçaram de um modo consensual para toda a história pré-moderna (Finley, 1991), então os novos escravos globais não podem ser considerados escravos no sentido completo do termo ou pelo menos na sua acepção mais comum. Isto não significa que o seu sofrimento seja menor que o dos escravos-propriedade pré-modernos; significa sim que os novos escravos globais são substancialmente diferentes e de uma forma que ainda precisa de ser decifrada. Esta precisão é a maior parte das vezes evitada pela ideologia anti-escravatura que, assumindo como naturais e eternas as

## (...) as pré-condições sociais de desenvolvimento da actual nova escravatura global foram historicamente fornecidas pela globalização das mesmas formas sociais fetichistas do capitalismo que determinaram de igual modo o fim da escravatura tradicional dos escravos-propriedade.”

formas sociais capitalistas, realça antes os traços gerais considerados comuns com a escravatura antiga e despreza escandalosamente todas as diferenças essenciais. Porque desapareceram então os escravos-propriedade e o que distingue os novos escravos globais?

O que precisa de ser evidenciado é que as pré-condições sociais de desenvolvimento da actual nova escravatura global foram historicamente fornecidas pela globalização das mesmas formas sociais fetichistas do capitalismo que determinaram de igual modo o fim da escravatura tradicional dos escravos-propriedade. Não é assim coincidência que a moderna noção jurídica de “propriedade de si” seja *simultaneamente* (i) um pressuposto lógico do desenvolvimento do capitalismo (ii) um princípio fundamental do velho abolicionismo do século XIX e (iii) a base da diferença principal entre a escravatura tradicional e a nova escravatura global. Esta identidade é totalmente ignorada por Bales.

O conceito de “propriedade de si” foi estabelecido pela primeira vez por Locke no seu Segundo Tratado sobre o Governo (1689); aí surge a definição estranha ao mundo pré-moderno de que “cada homem tem uma *propriedade* em sua própria pessoa” (Locke, 1998: 409, *itálico no original*), justificando-se desta forma pela primeira vez o direito exclusivo de um indivíduo à propriedade dos “frutos do seu trabalho”. Não por acaso Marx balizou a discussão em torno da venda e compra da

força de trabalho ecoando Locke e tendo como referência as relações de escravatura: “a força de trabalho como mercadoria só pode aparecer no mercado à medida que e porque ela é oferecida à venda ou é vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para que seu possuidor venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, *livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa*. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e entram em relação um com o outro como possuidores de mercadorias iguais por origem, só se diferenciando por um ser comprador e o outro, vendedor, sendo portanto ambos *pessoas juridicamente iguais*. O prosseguimento dessa relação exige que o proprietário da força de trabalho só a venda por determinado tempo, pois, se a vende em bloco, de uma vez por todas, então ele vende a si mesmo, *transforma-se de homem livre em um escravo, de possuidor de mercadoria em uma mercadoria*” (Marx, 1996: 285, *itálico meu*; ver também Marx, 2011: 381-2).

Marx mostra já aqui que as diferenças fundamentais entre um escravo e um trabalhador livre típico da sociedade capitalista derivam do facto dos segundos serem “livres proprietários da sua pessoa”, vendedores “proprietários da sua força de trabalho” e que, enquanto tais, são juridicamente iguais aos seus compradores no acto do contrato. Por isso, o conceito da “propriedade de si” foi sempre um pressuposto do desenvolvimento do sistema moderno produtor de mercadorias



## (...) o abolicionismo sempre foi uma ideologia da circulação de mercadorias (...)

e também, implícita ou explicitamente, base de toda a argumentação abolicionista, cujos representantes sempre opuseram o escândalo da ausência de auto-propriedade dos escravos à suposta lei “natural” dos meros auto-proprietários sobreviverem “obrigados” a vender “livremente” a sua força de trabalho. Contrato e auto-propriedade foram assim reivindicações fundamentais do abolicionismo. “Pode uma propriedade [chattel] fazer um contrato?”, perguntava um abolicionista norte-americano em 1839, enquanto outro constatava escandalizado que “um princípio geral predomina em todos os estados escravagistas, e é o de que um escravo não pode fazer um contrato” (citado de Stanley, 2007: 18). Por isso, talvez mais do que outras ideologias do século XIX, o abolicionismo sempre teve uma visão do mundo baseada na *metafísica do contrato*, transformando-o na “metáfora dominante das relações sociais e o próprio símbolo da liberdade” (Stanley, 2007: x). Desta forma também se vê porque o abolicionismo sempre foi uma ideologia da circulação de mercadorias, “verdadeiro Éden dos direitos naturais do homem” (Marx), dentro de cujos limites se movimentam a venda e compra da força de trabalho.

Manteve-se assim também na sombra que a “propriedade de si” é um conceito armadilhado e um pressuposto fetichista fundamental do sistema moderno produtor de mercadorias. Até aos dias de hoje os ideólogos da “propriedade de si” sempre procuraram

apresentá-la como garantia de conservação, segurança e inviolabilidade do corpo humano; qualquer crítico da “propriedade de si” sempre se arriscou por isso a ser imediatamente denunciado como potencial escravagista. Ora, com esses argumentos ideológicos simplesmente se escamoteia que *no conceito de “propriedade de si” o corpo de um ser humano é sagrado não enquanto corpo mas justamente enquanto propriedade*, a qual ainda tem de dar provas sistemáticas de capacidade de conservação e valorização no mercado da concorrência universal. Se entretanto for incapaz de o fazer por qualquer motivo o corpo desse indivíduo será tão sagrado como um calhau. Ou seja: aparentemente, todo e qualquer ser humano é um “sujeito de direito” (direitos naturais), reconhecido imediatamente na sua simples existência física; mas afinal de contas essa ainda tem de ser socialmente reconhecida como auto-propriedade que, a valer nada como “venda da força de trabalho”, torna “invisível” a própria existência física (ver também Kurz, 2003b). O que está sistematicamente ocultado nas formas modernas de socialização baseadas no “trabalho abstracto” e no valor como “forma de riqueza abstracta” (Marx) é que quem não for capaz de manter no mercado a sua auto-propriedade está condenado à morte social e nessa medida também potencialmente ameaçado de morte física. Desde o seu arranque histórico que o sistema moderno produtor de mercadorias tem aplicado com maior ou menor intensidade este critério fetichista de reconhecimento social subjacente de forma



# “Os escravos são agora tão baratos que se tornaram rentáveis em muitos novos tipos de trabalho. O seu valor é tão baixo que alterou dramaticamente a equação económica básica da escravatura”.

*a priori* ao reconhecimento jurídico dos indivíduos. O reconhecimento pode entretanto ser parcial ou totalmente suspenso através de critérios *subjectivos*, baseados em critérios ideológicos e estatais, ou *objectivos*, onde quem não consegue valorizar a sua ‘força de trabalho’ na produção rentável de mercadorias para o mercado mundial torna-se supérfluo e é explicitamente excluído ou simplesmente deixado à deriva na lei da concorrência universal capitalista. Este é sem dúvida o ponto de partida da nova escravatura global (ver também Kurz, 2003a, nomeadamente “A igualdade para a morte: a universalidade negativa da forma jurídica como mecanismo de selecção”).

O capitalismo constituiu-se como um sistema mundial em que indivíduos auto-proprietários concorrem entre si pela valorização da sua força de trabalho. A terceira revolução industrial originou entretanto uma crise insuperável de desemprego e cria “seres humanos não-rentáveis” (Kurz, 2006) do ponto de vista da reprodução do capital numa escala sem precedentes, colocando muitos deles em posições de vulnerabilidade extrema e sujeitos aos maiores abusos e violências, entre os quais as novas formas de escravatura. Bales não quer falar sobre isto mas constata: “Pela primeira vez na história, existe uma abundância absoluta de *escravos potenciais*. É um exemplo dramático de oferta e procura. Existem tantos *escravos possíveis* que o seu valor

caiu drasticamente. Os escravos são agora tão baratos que se tornaram rentáveis em muitos novos tipos de trabalho. O seu valor é tão baixo que alterou dramaticamente a equação económica básica da escravatura. Os escravos já não são grandes investimentos. Este facto alterou a natureza da relação entre escravos e senhores (...) E também tornou a questão da propriedade legal menos importante (...) O facto da propriedade de escravos ser hoje ilegal não é realmente um problema para os senhores; os escravos são descartáveis” (Bales, 2004: 8, *itálicos meus*). Para Bales, a descartabilidade dos escravos assenta no seu actual custo extremamente baixo que torna as novas relações de escravatura muito menos permanentes do que na escravatura tradicional. Assim, em 1850 um escravo norte-americano custava entre \$1000 e \$1200 dólares, o que era equivalente a três a seis vezes o salário médio anual de um trabalhador livre e corresponderia hoje a aproximadamente \$40.000 dólares; o escravo era assim uma mercadoria valiosa que interessava manter. Entretanto, o “preço” médio global de um escravo é actualmente de \$90 dólares (cf. Bales, 2004: 9), ou seja, mais de 400 vezes menos. Esta desvalorização torna o escravo potencialmente descartável: “para o dono de um escravo é muitas vezes mais barato deixar um escravo morrer do que comprar um medicamento para o manter vivo” (Bales e Soodalter, 2009: 6).

Bales aproxima-se aqui do problema, mas não

sem fazer um curto-circuito conceptual: ele acredita que os escravos são descartáveis na sua posição de escravos, escamoteando que estes só se tornaram escravos por serem *previamente* descartáveis enquanto trabalhadores livres. O “preço” de um escravo desceu vertiginosamente desde meados do século XIX não só em função do excedente populacional do ponto de vista da rentabilidade do capital associado ao crescimento demográfico mundial, como Bales acentua, mas também porque o preço de um escravo não pode deixar de reflectir décadas de *tremenda desvalorização do custo de reprodução da “força de trabalho” de uma forma geral*, que após a revolução fordista e no contexto da revolução microelectrónica é hoje extremamente baixo. Bales esquece assim que os “escravos potenciais” e “possíveis” tão abundantes que refere inicialmente ainda não são escravos *de facto*. E fá-lo porque, como ideólogo do trabalho assalariado, simplesmente não está disposto a admitir que eles não podem ser outra coisa senão *trabalhadores auto-proprietários livres mas não-rentáveis do mercado mundial*.

## A LIBERTAÇÃO PARA A LIBERDADE DE CONCORRÊNCIA UNIVERSAL NO CONTEXTO DO MERCADO MUNDIAL

O sistema moderno produtor de mercadorias desenvolveu-se historicamente dentro da oposição complementar fetichista entre a forma jurídica e a forma económica, ou seja, entre as garantias do estado e a liberdade do mercado. Não é assim por acaso que, perante o actual e irreflectido falhanço da generalização da forma jurídica do sujeito de direito auto-proprietário em erradicar efectivamente a escravatura, o projecto anti-escravatura se vire agora predominantemente para a forma económica como solução para a escravatura global: angariar fundos monetários para financiar os processos de libertação é agora o paradigma das organizações humanitárias internacionais anti-escravatura.

Neste quadro, o próprio Bales propõe a “moralidade do dinheiro” (Bales, 2004: 11) como solução para a erradicação da escravatura global. “Determinar o custo da liberdade é importante, porque os governos funcionam a dinheiro. Saber quanto irá custar acabar com a escravatura num país possibilita construir uma estratégia eficaz para a erradicação. As boas notícias são que o balanço de custos e benefícios de acabar com a escravatura torna-o um grande investimento (...) É espantoso pensar que financeiramente é possível. Olhando de outro modo, existem 281 milhões de pessoas nos EUA; se todas elas financiassem uma parte, o custo de acabar com a escravatura mundial seria de \$3.47 dólares por pessoa. A liberdade não é só acessível; é uma pechincha” (Bales,

2005: 17). Bales argumenta aqui mais uma vez como verdadeiro apologista do fetiche do valor e do “trabalho abstracto”. Daí que para ele não é suficiente mostrar que a liberdade é uma mercadoria que custa uma “pechincha” quando se pode assegurar que a sua compra é também “um grande investimento” para as “economias local, nacional e mundial” (Bales, 2005: 18). O que Bales aqui tem em mente é o facto de os escravos libertos se terem tornado indivíduos geradores de “riqueza abstracta” enquanto trabalhadores assalariados no contexto de modernização capitalista da revolução industrial e do fordismo e das correspondentes ofertas massificadas de emprego. Mas com essa referência ao passado, escamoteia-se entretanto que *uma vez atingida a fase histórica do mercado mundial a questão é absolutamente diferente*. Os escravos são hoje libertos para um quadro de concorrência individual num mercado de trabalho global que coloca muitos deles exactamente nas mesmas condições de “vulnerabilidade” que Bales correctamente identifica como indissociáveis da nova escravatura. Segundo ele, “a vulnerabilidade é chave para a escravatura, mas nem todos os vulneráveis se tornam escravos. O próprio facto gera uma questão importante: Porque são escravizadas algumas pessoas vulneráveis e outras não? Se conseguirmos responder a esta questão, talvez possamos aprender como melhor proteger as pessoas da escravatura” (Bales, 2005: 10). A argumentação é no mínimo bizarra: embora Bales apresente a vulnerabilidade como “chave para a escravatura” apressa-se a afirmar que a “questão importante” afinal é apenas dar conta dos escravos entre os vulneráveis. Ou seja: que existam seres humanos em situação de vulnerabilidade é para Bales algo perfeitamente natural e não merece qualquer crítica. Afinal de contas é uma condição intrínseca da maravilhosa socialização concorrencial capitalista; a mesma que a todo o momento gera potenciais novos escravos. É o próprio que nos diz isso mesmo sem dar conta da contradição e do absurdo do que afirma: “alguns escravos libertos não triunfarão [won’t make it]. Alguns ficarão para trás, alguns precisarão de apoio durante anos, alguns virar-se-ão para o crime. Em resumo, em liberdade eles agirão como o resto de nós” (Bales, 2005: 19).

É evidente que o abolicionismo nunca quis outra coisa senão a libertação dos escravos para a liberdade de concorrência universal burguesa. Ainda assim, este tipo de afirmações do espírito concorrencial como a de Bales seria impensável para a generalidade dos abolicionistas do século XIX que pelo menos, ingenuamente ou cinicamente, ainda defendiam publicamente o progresso social generalizado para todos os indivíduos. Os



“abolicionistas” de hoje ficariam antes felizes por verem um escravo liberto tornar-se um grande empresário de sucesso do capitalismo global e (porque não?) entrar também na lista anual dos mais ricos da revista Forbes. Ambicionam erradicar a nova escravatura global ao mesmo tempo que fazem a apologia do sujeito concorrencial do capitalismo, sem perceber a relação histórica estrutural entre os dois fenómenos. Escamoteiam que o actual normal funcionamento do sistema mundial capitalista produz em si mesmo seres humanos supérfluos do ponto de vista da reprodução do capital e, nesta medida, crie necessariamente e de forma quotidiana seres humanos descartáveis e deste modo potenciais novos escravos. Neste sentido, a tosca proposta de libertação dos actuais escravos globais faria certamente a diferença para os milhões de indivíduos envolvidos mas não erradicaria de todo a nova escravatura global porque esta é estrutural e imanente ao próprio sistema; *novos* novos-escravos tornariam a surgir num tempo muito curto e de uma forma absolutamente incompreensível para os mais ingénuos dos novos “abolicionistas”.

#### A “ESCRAVATURA DE IGUALDADE DE OPORTUNIDADES” E O SUJEITO CONCORRENCIAL “MASCULINO BRANCO OCIDENTAL”

Não é por acaso que Bales se tenha mostrado menos optimista que o habitual na apreciação da nova escravatura quando mais recentemente se associou a Ron Soodalter para se concentrarem nas situações de trabalho escravo existentes bem no meio das metrópoles dos EUA, no que chamaram “os escravos vizinhos do lado”, sem no entanto tirarem daí as devidas ilações críticas da concorrência universal capitalista e menos ainda da forma jurídica do sujeito pressuposta: “enquanto os escravos na América eram antes primeiramente africanos e afro-americanos, hoje temos a escravatura de “igualdade de oportunidades”; os escravos modernos vêm em todas as raças, todos os tipos e todos as etnicidades. Se nós somos alguma coisa é totalmente democráticos no que diz respeito a sermos donos e a abusadores dos nossos companheiros seres humanos” (Bales e Soodalter, 2009).

Uma leitura desatenta poderia ver na referência à “escravatura de igualdade de oportunidades” uma crítica à destrutiva socialização concorrencial da sociedade moderna. Mas isso seria uma contradição demasiado flagrante com as soluções baseadas na “igualdade de oportunidades” de venda da força de trabalho apresentadas por Bales para acabar com a nova escravatura global. Daí que a nova indiferença generalizada quanto à

“raça” dos novos escravos é aqui meramente ironizada como mera expressão *extrínseca* da democracia moderna, como quem diz: “Até nos novos escravos somos democráticos”. Ou seja, na verdade não se trata aqui de uma crítica à democracia moderna baseada na concorrência universal mas antes de um elogio particularmente absurdo à forma democrática. Na realidade, os autores estão longe de imaginar que exista uma relação *intrínseca* entre a própria democracia moderna dos “sujeitos de direito” e os fenómenos hediondos da nova escravatura.

Claro que o problema torna-se evidente quando se constata que os “escravos vizinhos do lado” implicam também os civilizados e democráticos “senhores vizinhos do lado”. Estes “monstros entre nós” são entretanto assumidos pelos autores como um verdadeiro enigma: “temos de ser capazes de explicar como pode alguém ser hoje um senhor de escravos na América, mas muitas das razões estão fechadas num mistério. Isto não é surpreendente porque muitas das questões-chave de alguém tornar-se um senhor de escravos não foram respondidas; de facto, algumas das questões ainda nem sequer foram postas?” (Bales e Soodalter, 2009: 25). Ao recuar perante a necessidade de maiores níveis de abstracção e crítica social, Bales e Soodalter ficam-se então pela denúncia descritiva e isolada dos horrores da escravatura norte-americana, teoricamente paralisados perante um problema radicado na profundidade da constituição social da modernidade. Para isso teriam de pôr a questão-tabu da relação do “monstro entre nós” com a monstruosa e democrática forma de sociabilidade fetichista do sistema moderno produtor de mercadorias e o sujeito concorrencial que lhe está subjacente.

Se entretanto assumirmos uma noção crítica da “escravatura de igualdade de oportunidades” poderemos desse modo apontar o carácter monstruoso da socialização concorrencial capitalista. Desta perspectiva, assume-se fundamentalmente que qualquer um pode ser “escravo” mas também que qualquer um pode ser “senhor”. Mas dessa maneira a crítica da escravatura cai também no mesmo pressuposto de igualdade abstracta do mercado concorrencial universal, escamoteando sem mais nem menos as diferenças sociais reais e pura e simplesmente nivelando não só fenómenos de estratificação social mas também de género, “raça”, nacionalidade, idade, etc. Aparentemente, a forma do sujeito concorrencial é um pressuposto de carácter universal que se aplicaria indiscriminadamente a toda a humanidade, ou seja, por igual e sem excepção a todos os seres humanos do sistema moderno produtor de mercadorias. A este nível abstracto em si mesmo negativo é a

## Bales e Soodalter omitem escandalosamente o factor “género” da reflexão sobre a nova escravatura global e relativizam como meramente accidental todo e qualquer factor “racial”.

concorrência pura que determina vencedores e vencidos e estabelece a correspondente hierarquia sócio-económica. Mas não é difícil verificar que a forma do sujeito concorrencial sempre foi uma falsa universalidade, não só face aos vencidos da concorrência, mas porque é de início atravessada por um princípio estruturalmente “masculino branco ocidental” (Kurz, 1993).

Esta falsa universalidade do sujeito concorrencial é evidente no desenvolvimento da própria forma jurídica de “propriedade de si”. Enquanto pressuposto da venda e compra da força de trabalho na esfera da circulação, a “propriedade de si” não pode deixar de aparentar uma pretensão verdadeiramente universalista; na realidade, ela revela-se sistematicamente a do auto-proprietário masculino e branco. Não por acaso, as mulheres estiveram durante séculos por princípio excluídas ou com possibilidades seriamente restringidas de auto-propriedade (o que de acordo com os próprios critérios burgueses as colocava em posições claramente próximas da escravatura). De forma semelhante, a fase de ascensão da “propriedade de si” é também historicamente marcada por um princípio de indisponibilidade dessa forma jurídica para os próprios homens não-brancos, sobretudo dos negros que haviam sido progressivamente desde o século XVI reduzidos ao estatuto de “naturalmente” escravos.

Entretanto, interiorizando afirmativamente a forma jurídica de “propriedade de si”, feminismo e abolicionismo constituíram-se historicamente desde o século XIX como movimentos sociais reivindicativos de uma “verdadeira” universalidade da “propriedade de si” e uma “verdadeira” igualdade (sexual e racial) entre seres humanos concorrenciais. E se deste modo se contribuiu inegavelmente para a melhoria das condições materiais de

mulheres e não-brancos nos países capitalistas desenvolvidos, tal deu-se apenas na medida em que estes agiam dentro da forma concorrencial de criação de “riqueza abstracta”, deixando-se por reflectir não só o carácter tremendamente precário dessa difícil ascensão social mas também a progressiva dinâmica de exclusão social de todos os auto-proprietários não-rentáveis. Durante todo este longo processo histórico até à actualidade, o princípio do sujeito de direito auto-proprietário, concorrencial, masculino e branco manteve-se sempre em vigor, tanto subliminarmente como de forma aberta. Por isso mesmo, no actual contexto de crise do “trabalho abstracto”, não pode ser surpresa para ninguém que no conjunto dos auto-proprietários supérfluos e não-rentáveis sejam justamente as mulheres e os não-brancos aqueles que de um modo geral apresentam maior vulnerabilidade e os que mais probabilidades têm de a qualquer momento caírem em situações de tráfico humano e escravatura.

Apesar de Bales e Soodalter denunciarem inúmeros casos empíricos no contexto norte-americano que vão ao encontro destas tendências gerais, o seu pressuposto fetichista de igualdade abstracta da forma do sujeito concorrencial impede-os de darem conta do carácter essencialmente masculino e branco dos novos senhores, muitos deles vindos também das fileiras dos não-rentáveis. Assim, apesar de apresentarem a escala gigantesca da nova escravatura sexual feminina e a queda em situações de escravatura de milhares de homens e mulheres imigrantes ilegais não-brancos, Bales e Soodalter omitem escandalosamente o factor “género” da reflexão sobre a nova escravatura global e relativizam como meramente accidental todo e qualquer factor “racial”.

\*\*\*



O sistema moderno produtor de mercadorias tem como pressuposto a compra e venda de força de trabalho no mercado mundial, o que por sua vez pressupõe logicamente a “propriedade de si” mesmos dos sujeitos concorrenciais. O projecto abolicionista clássico nunca quis mais nada senão exigir o fim das relações de dependência e violência pessoal das formas tradicionais de escravatura para libertar os escravos para a violência impessoal da concorrência entre sujeitos auto-proprietários estruturalmente masculinos e brancos. Os “grilhões férreos” inamovíveis da escravatura tradicional deram assim lugar aos “grilhões invisíveis” da forma dinâmica fetichista da “riqueza abstracta” da valorização do valor. A racionalização das forças produtivas associada à actual revolução microelectrónica e a correspondente crise de desemprego estrutural mundial geram entretanto numa escala sem precedentes milhões de seres humanos auto-proprietários livres mas si m p l e s m e n t e não rentáveis, que se vêm por isso mesmo em inimagináveis condições de miséria e vulneráveis a novas formas de escravatura; os grilhões férreos regressam mas apenas porque os invisíveis se mantêm como pressuposto. No lugar de enfrentar criticamente este paradoxo da nova escravatura global, Bales prefere antes acenar cegamente com os pressupostos fetichistas do velho abolicionismo, como se não fossem eles justamente a raiz do problema. Reconhecer isso hoje é a primeira condição para dar início ao único projecto abolicionista verdadeiramente consequente: o da abolição socialmente consciente do sistema moderno produtor de mercadorias e sua forma do sujeito auto-proprietário masculino branco e concorrencial.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bales, Kevin (1999), *Disposable People*, New slavery in the global economy, University of California Press.

Bales, Kevin (2004), *New Slavery*. A reference handbook, Sana Barbara, Califórnia, ABC-CLIO, Inc.

Bales, Kevin (2005), *Understanding Global Slavery*, A reader, University of California Press.

Bales, Kevin (2010), “How to combat modern slavery (Conferência TED. Ideas worth spreading)”, [em linha] disponível em [http://www.ted.com/talks/kevin\\_bales\\_how\\_to\\_combat\\_modern\\_slavery.html](http://www.ted.com/talks/kevin_bales_how_to_combat_modern_slavery.html).

Bales, Kevin e Ron Soodalter (2009), *The slave next door*, Human trafficking and slavery in America today, University of California Press.

Finley, Moses I, (1991), *Escravidão antiga e ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Edições Graal

Kara, Siddharth (2009), *Sex trafficking : inside the business of modern slavery*, New York, Columbia University Press.

Kurz, Robert (1993), “Dominação sem sujeito. Sobre a superação de uma crítica social redutora.” 6 de março de 2000, [em linha] disponível em <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz86.htm>.

Kurz, Robert (2003a), “Ontologia Negativa. As eminências pardas do Iluminismo e a metafísica histórica da Modernidade”, [em linha] disponível em <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz115.htm>.

Kurz, Robert (2003b), “Os Paradoxos dos Direitos Humanos. Inclusão e exclusão na modernidade”, 10 de Dezembro de 2011, [em linha] disponível em <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz116.htm>.

Kurz, Robert (2006), “Seres Humanos Não Rentáveis. Ensaio sobre a relação entre história da modernização, crise e darwinismo social neo-liberal”, 22 de Março de 2012, [em linha] disponível em <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz254.htm>.

Locke, John (1998), *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes.

Marx, Karl (1996), *O Capital*. Crítica da Economia Política, Vol. 1, Livro Primeiro, O Processo de Produção do Capital, Tomo 1, São Paulo, Editora Nova Cultural.

Marx, Karl (2011), *Grundrisse*, Manuscritos económicos de 1857-1858, Esboços da crítica da economia política, São Paulo, Boitempo Editorial e Editora UFRJ.

Stanley, Amy Dru (2007), *From bondage to contract: wage labor, marriage, and the market in the age of slave emancipation*, Cambridge University Press.

# ENTREVISTAS OPINIÕES IRREFLETIDAS

*Um tema: Tráfico de Seres Humanos. Duas organizações: Exotic Angels - Models & Dancers e IOM (Organização Internacional para as Migrações). A primeira, agencia mulheres para o trabalho no mercado erótico português e internacional; A segunda, observa, analisa e intervêm em questões sobre a migração mundial. Decidimos unir estas entrevistas justamente pelas questões (in)visíveis que nelas se denotam. Com perguntas e repostas divergentes, não há nenhum ponto em comum entre a visão de Oscar Romano, produtor da Exotic Angel, e de Frederica Rodrigues, coordenadora de projetos da IOM sobre o tema. Entretanto, a disparidade sobre o olhar destas duas intuições nos colocam questões importantes sobre o tema*



# A NOSSA REPUTAÇÃO ESTA INTACTA!

*Exotic Angels - Models & Dancers é uma agência internacional de modelos e bailarinas de destaque em Portugal, com objetivo de promover talentos na área do erotismo. Nesta entrevista, Oscar Romano deixa de lado a modéstia e destaca os motivos que fazem da sua agência uma referência no mercado mundial. O produtor também arrisca repostas bastante céticas em relação à polêmica do tráfico humano e da exploração sexual, apresentando uma visão desmistificadora das agências de strip.*

**Fale-nos um pouco sobre o seu trabalho. Como são suas atividades na Exotic Angels?**

A Exotic Angels é uma agência de modelos e bailarinas. O meu trabalho consiste em procurar modelos e bailarinas que queiram trabalhar na área do erotismo. Os meus clientes são discotecas, casas de *strip*, revistas para homens e algumas paginas de internet. Também faço produção de fotografia e vídeo para certos clientes.

**Você trabalha só com mulheres ou há modelos/strippers masculinos e transgêneros também?**  
Geralmente, só com mulheres.

**Se nossos leitores/leitoras quiserem fazer parte do time da Exotic Angels, como devem proceder? O que é preciso para ser modelo/stripper? Quais são os critérios de seleção? Como é feito o recrutamento de modelos/strippers nacionais e internacionais?**

O recrutamento costuma ser através da internet. Tenho muitos anúncios em fórum e sites de classificados. Mas, realmente, a maior parte das raparigas que se inscrevem são recomendadas por outras amigas que já trabalham conosco.

**Quais as nacionalidades de strippers/modelos com quem costuma trabalhar?**

A maior parte das *strippers* e modelos com quem eu trabalho são dos países do Leste da Europa, mas também tenho algumas portuguesas e brasileiras.

**Quem são seus clientes? (apenas clubes noturnos ou há outro tipo de seguimento de mercado, tais como as feiras eróticas ou festas privadas?) Onde eles estão? (em que países?)**

Tenho dado a volta ao mundo nesse aspecto. Com clubes de *strip* já trabalhei no Canadá, México, Estados Unidos, Saint Marteen, toda a Europa e norte de África, Índia, Bangladesh, Sri Lanka, Coreia do Sul, Japão, Macau, Austrália e Nova Zelândia. A nível de festivais eróticos, já estive no México em varias ocasiões, em Barcelona, Madrid, Sevilla, Gijón, Helsinki e, claro, os Festivais de Lisboa e Porto.

**Como funcionam as questões relacionadas com o visto e imigração? Já teve algum problema relacionado a isso?**

Eu não trato de vistos, apenas represento as artistas. Quem se encarrega é a entidade empregadora. Elas terão que ser responsáveis



“

Somos como a família delas. Uma espécie de Jerry Maguire (agente desportivo interpretado por Tom Cruise) do mundo erótico.

”



sempre. Mas por isso mesmo, gosto de trabalhar com raparigas da União Europeia ou dos Estados Shengen para evitar problemas.

**Quais são as condições de trabalho dos/das contratados/as? (passagem, hospedagem, horas trabalhadas, salário/comissão). Há casos em que a agência arca com as despesas de passagem e que depois devem ser reembolsadas? Como isso é feito?**

Normalmente, quem cobre todas essas despesas é o clube ou a produtora com quem elas vão trabalhar. As condições são diferentes de clube para clube e, por exemplo, quando um clube não se responsabiliza pelas passagens aéreas, nós facilitamos os bilhetes à bailarina e tratamos de todo o resto. Cada caso é um caso e nós tentamos sempre ajudar.

**Temos a ideia de este ser um negócio bastante lucrativo. É mesmo assim?**

Não gera milhões de Euros, mas sim, é mais lucrativo que um emprego convencional.

**Você já teve algum problema com questões relacionadas com o tráfico de seres humanos? (alguma ameaça ou desconfiança, por exemplo)**

Não. Honestamente não acredito que o tráfico humano exista na União Europeia. Uma vez, vi na televisão reportagens de raparigas moldávias e ucranianas serem exploradas sexualmente no Chipre e em alguns países do Meio Oriente. Mas os jornalistas alteram sempre os acontecimentos para criar uma história mais dramática e mais interessante, que choque mais as pessoas. Isto irrita-me pois, muitas vezes, quando se fala de *strip* na televisão ou noutros meios de comunicação, o jornalista relaciona o strip à prostituição e atrevo-me a dizer que, em proporção, há mais prostituição dentro de uma universidade que num clube de strip. Posso afirmar e confirmar isso sem problemas. Tráfico humano existe sim, mas com imigrantes ilegais. Essas histórias que ouvimos das pessoas que vêm da América Central e que atravessam o México desejando ir para os Estados Unidos (e), que são sequestradas e abusadas pelos grupos paramilitares e redes de tráfico de droga, são verdade. Eu já vi isso com os meus próprios olhos. Sobre as histórias da miúda que foi obrigada a se prostituir, eu não acredito que exista no mundo civilizado e muito menos no nosso tempo. A única ameaça que tive até agora, ou problema, foi com a senhoria do apartamento onde vivo. Ela quer me por na rua porque diz que o contrato que tenho é ilegal, já que foi assinado entre mim e uma pessoa que supostamente não tinha poder para o assinar. E para juntar ao processo, ela disse em tribunal que eu fiz do meu apartamento uma “casa de convívio”. Ridículo, mas é a única ameaça e a única investigação de que já fui sujeito em dez anos de trabalho.

**Você já tomou conhecimento de algum caso de tráfico neste meio em que trabalha (mulheres que passaram por situações de exploração ou donos de bares que exploram)?**

Não, nunca vi, nunca ouvi e não acredito naquilo que se fala nos meios de comunicação. Nunca vi nada com os meus próprios olhos nem soube de qualquer situação. Acredito que haja algum dono de bar que tenha tentado alguma coisa com alguma bailarina ou algum que foi mais agressivo ou mal educado com elas, mas isso acontece em qualquer negócio. Sei que há casas de saídas e clubes que envolvem prostituição em países como Espanha, Luxemburgo, Alemanha e Suíça. Mas as miúdas que lá trabalham estão de livre vontade como há certas casas de saídas ou encontros aqui em Portugal e toda a gente sabe quais são. As raparigas que lá estão são livres de fazer o que lhes apetece. Por isso, não acredito no tráfico nem na exploração sexual. Isso são montagens feitas pelos *media*.

**Como são as questões burocráticas em relação à atividade da agência? É um trabalho totalmente regulamentado? E em relação aos contratos com as *strippers*/modelos?**

Quase todas as *strippers* são trabalhadoras por conta própria e estão inscritas nas finanças como artistas de variedades e é uma atividade 100% legal. Não existe qualquer actividade económica de *stripper*.

**Quanto ganha um/a *stripper*/modelo, em média, em um mês de trabalho?**

Creio que se uma miúda não consegue ganhar mais de 2000 euros por mês, deveria dedicar-se a outra coisa. A média está entre os três ou quatro mil euros mensais. Não é muito dinheiro, mas é um bom ordenado. A vantagem é que uma *stripper* é dona de seu tempo e é ela é quem decide quando, como e onde quer trabalhar. Não há nada melhor na vida do que sermos donos do nosso tempo. Por isso, não acredito em tráfico humano nem exploração sexual.

**Este espaço é para você vender o seu peixe: Quais são as vantagens, para os/as modelos, em serem agenciados/as?**

Há muitos agentes de modelos e *strippers* (pseudo-agentes). Mas agências que funcionem como verdadeiras agências, apenas conheço a *Exotic Angels*. E atrevo-me a falar a nível mundial. A diferença entre nós e os outros é o tratamento que damos às raparigas que trabalham conosco. Somos como a família delas. Uma espécie de Jerry Maguire (agente desportivo interpretado por Tom Cruise) do mundo erótico. A nossa reputação esta intacta!

#

# “800.000 pessoas, por ano, são vítimas de tráfico”

A Organização Internacional para as Migrações é uma instituição intergovernamental, criada em 1951. A missão da OIM é observar, controlar e intervir nos processos migratórios. A Cordenadora de Projetos da OIM em Lisboa, Frederica Rodrigues, esclarece a questão do tráfico de seres humanos e descreve como a OIM interpreta e age sobre a temática.

**O que é considerado tráfico de pessoas para a Organização Internacional para as Migrações (OIM)?**

A OIM segue a definição de tráfico de pessoas adoptada pela ONU, ou seja, “o tráfico de pessoas consiste no recrutamento, transporte, transferência, alojamento e/ou acolhimento de pessoas, recorrendo à ameaça ou ao uso da força e/ou outras formas de coação, ao rapto, sequestro, à fraude, ao engano, abuso de autoridade e/ou de situação de vulnerabilidade ou à entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter o consentimento de uma pessoa que tem autoridade sobre outra, para fins de exploração (Art. 3º, alínea a) do Protocolo da ONU para a Prevenção, Supressão e Condenação de Tráfico de Pessoas, em especial de Mulheres e Crianças, que complementa a Convenção da ONU contra a Criminalidade Organizada.)

O fenómeno do tráfico pode ocorrer entre países mas é muito importante relembrar que também

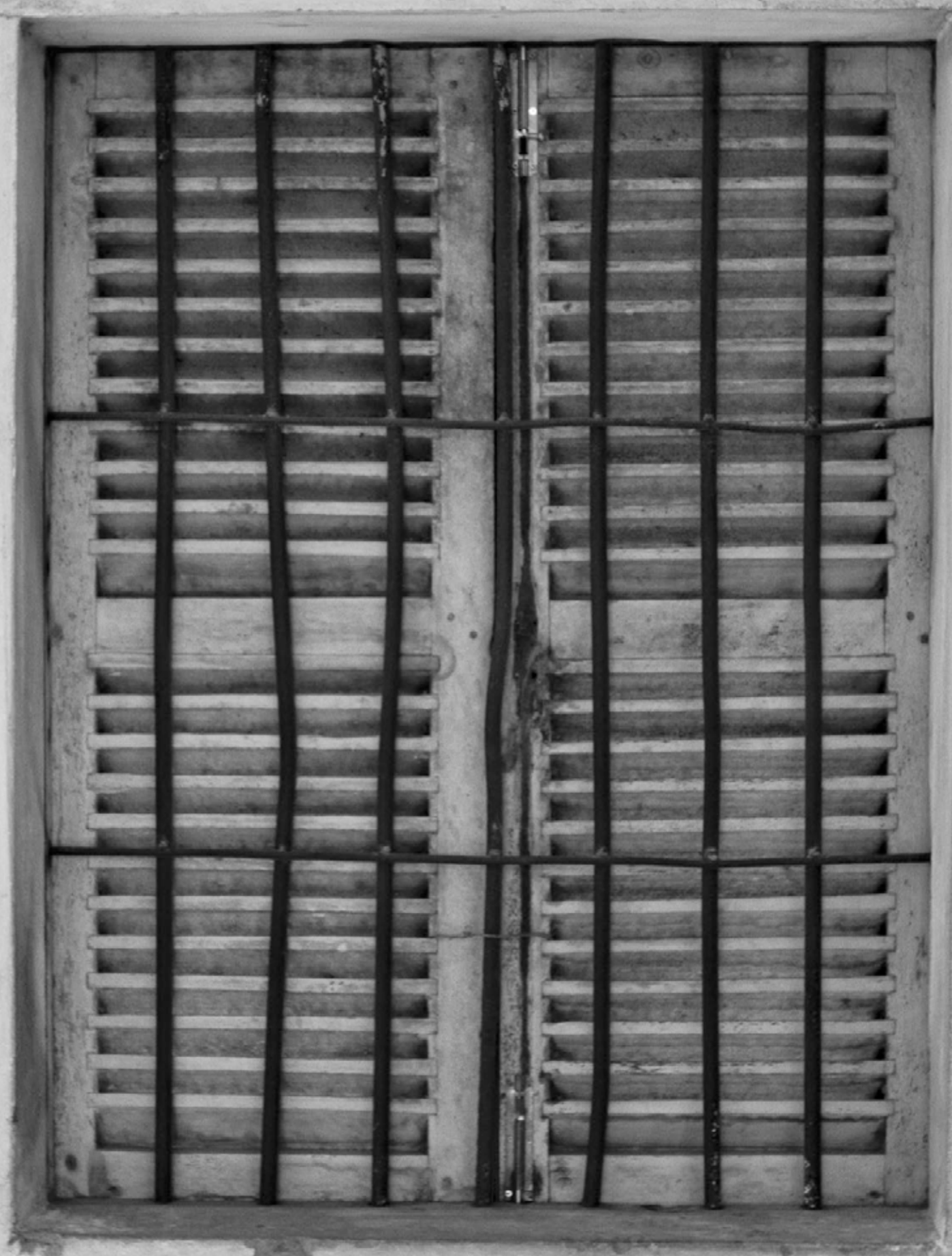
acontece dentro das fronteiras de um país, nomeadamente de Portugal.

Embora seja difícil de quantificar o número de pessoas traficadas, à escala global, pensa-se que cerca de 800.000 pessoas, por ano, são vítimas de tráfico, através de fronteiras internacionais. Por outro lado, existem muito mais pessoas anualmente traficadas dentro das fronteiras dos próprios países. Estimativas apontam para 2,5 milhões de vítimas em todo o mundo.

**Quando é que podemos dizer: “esta pessoa foi vítima do tráfico”? O que define o que é uma vítima?**

Para que o tráfico se possa considerar crime, de acordo com a definição do Protocolo das Nações Unidas, três elementos interdependentes têm que estar ao mesmo tempo presentes: (1) a actividade; (2) os meios; (3) o propósito: - Actividade: o recrutamento, transporte, transferência, alojamento ou acolhimento de pessoas;





**“O tráfico de seres humanos, gerado por redes criminais, é muito lucrativo sendo a terceira indústria ilegal mais rentável no mundo”.**

- Meios: a ameaça, uso de força ou outras formas de coacção, rapto, fraude, engano, abuso de autoridade ou criação de situação de vulnerabilidade, ou entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter o consentimento de uma pessoa a ter autoridade sobre outra;
- Propósito: exploração da pessoa usando os meios já descritos.

Assim, para haver infracção do Protocolo, todos estes três elementos têm que estar presentes: a actividade tem que ser realizada recorrendo a um desses meios, para fins de exploração. Se algum desses três elementos faltar, não se encontram reunidas as características de crime de tráfico, de acordo com o Artigo 3 do Protocolo de Palermo.

***Quais os grupos sociais mais frequentes nesta situação?***

O tráfico de seres humanos ocorre em todo o mundo mas é mais frequente as vítimas de tráfico serem oriundas de países e/ou locais com problemas sociais, económicos e/ou políticos. Podemos afirmar que as vítimas são, em grande parte, mulheres e crianças mas há, também, muitos homens que são vítimas de tráfico.

***Há algum dado que indique o valor de quanto o tráfico de seres humanos movimenta por ano? O tráfico de pessoas tem sido “lucrativo”? Para quem?***

Muitos grupos de criminosos organizados ganham milhares de milhões de dólares com o lucro do tráfico de pessoas e da exploração das mesmas, sendo que muitas são vítimas de graves violações de direitos humanos. O tráfico de seres humanos, gerado por redes criminais, é muito lucrativo sendo a terceira indústria ilegal mais rentável no mundo.

***Qual a forma mais comum de recrutar as pessoas? Para que tipo de trabalho são, normalmente, levadas?***

Muitas vezes, o contacto entre a vítima e o traficante é feito com base numa rede de contactos pessoais - família e amigos da vítima. Mas o recrutamento, também, ocorre através de anúncios de emprego nos jornais e internet.

Por vezes, as vítimas são aliciadas de forma enganosa sobre o tipo de trabalho que vão realizar e são sempre enganadas sobre as condições de trabalho que vão enfrentar, acabando em situações de exploração que atentam contra os direitos humanos.

Uma grande parte das vítimas acaba na indústria do sexo, sendo este o tipo de exploração mais reportado em termos estatísticos. Porém, existem também muitos casos, talvez menos visíveis e mais difíceis de investigar, que reportam trabalho forçado (incluindo servidão doméstica), serviço militar, para prática de roubos ou outras actividades criminosas, mendicância ou para extracção de órgãos.



“

Uma grande parte das vítimas acaba na indústria do sexo, sendo este o tipo de exploração mais reportado em termos estatísticos.

”

*Como os grupos de “peritos” sobre o tráfico de seres humanos baseiam suas constatações e estatísticas?*

Há mais de uma década que a OIM tem desenvolvido e mantido a gestão dos dados do combate ao tráfico através de uma base

primários sobre as vítimas de tráfico. A Base de Dados contra o tráfico facilita a gestão da OIM nas assistências directas, nos movimentos e no processo de reintegração através da gestão centralizada do sistema, bem como no mapeamento das vítimas de tráfico. Por outro lado, o banco de dados reforça a capacidade de investigação e compreensão das causas, processos, tendências e consequências do tráfico. As informações são fornecidas através das investigações, do desenvolvimento de programas, de entrevistas directas com vítimas de tráfico e da elaboração de políticas contra o tráfico.

*Como a Organização Internacional para as Migrações trabalha para prevenir o tráfico de seres humanos?*

A ampla gama de actividades da OIM é implementada em parceria com instituições governamentais, ONGs e organizações internacionais. Esta abordagem é baseada em três princípios que regem todas as actividades de combate ao tráfico: respeito pelos direitos humanos; bem-estar físico, mental e social do indivíduo e/ou da comunidade; e sustentabilidade através da capacitação institucional dos governos e da sociedade civil.

A OIM desenvolve investigações quantitativas e qualitativas sendo estas uma fonte essencial de informação para melhorar a luta contra o tráfico de seres humanos, tanto da OIM como de outras instituições.

Como prevenir é melhor que remediar, a OIM leva a cabo campanhas de informação nos países de origem e de destino, com o intuito de informar o público sobre o tráfico de pessoas, encorajando-as a denunciar casos suspeitos e a providenciar às populações vulneráveis informações necessárias para melhor se protegerem das táticas de recrutamento dos

traficantes. Paralelamente, desenvolvemos actividades de capacitação de organismos através da realização de formações a funcionários do governo, polícias e organizações da sociedade civil. Queria, também, referir que a OIM fornece apoio técnico no desenvolvimento de legislação no combate ao tráfico, políticas e procedimentos.

Por outro lado, em termos de respostas às vítimas, temos em diferentes países programas de reintegração seguras e sustentáveis no país de acolhimento e/ou de retorno aos seus países de origem. Estes programas são muito importantes, também, para prevenir que as vítimas sejam re traficadas, fenómeno que tem sido estudado e que foi reportado recentemente pela OIM num estudo de 2010.

*Há algum tipo de medida reparatória ou mesmo uma medida de reinserção social àqueles/as que sofreram esse crime?*

A OIM oferece assistência directa às vítimas de tráfico em colaboração com os seus parceiros. Esta inclui alojamento em lugares seguros, apoio médico e psicossocial, desenvolvimento de competências e formação profissional, programas de reintegração e opções de regresso voluntário para os países de origem ou viagem para países terceiros em casos extremos. A OIM estima que mais de um terço das pessoas traficadas são menores e por isso, tem políticas de protecção especializada para este grupo mais vulnerável. Todas as actividades de luta contra o tráfico são desenvolvidas e implementadas dentro de uma estrutura centrada no bem-estar da vítima de tráfico.

Em Portugal, existe a possibilidade de conceder uma autorização de residência ao cidadão estrangeiro que seja ou tenha sido vítima de infrações penais ligadas ao tráfico de pessoas, mesmo que tenha entrado ilegalmente no País ou não preencha as condições de concessão de autorização de residência. (Lei nº29/2012, Subsecção V, art. 109º, alínea 1), com o objectivo de proteger a vítima e favorecer a sua inserção na sociedade.

#





# SAMBA, ESCRavidÃO E IDEOLOGIA

Texto: Marco Schneider  
Fotografias: Silvio Rocha

*O objetivo do presente artigo é verificar a hipótese de que é possível aplicar de modo frutífero a distinção entre as acepções neutra e negativa do conceito “ideologia” na análise de frases feitas, referentes ao negro e ao samba, que podem então ser pensadas como expressões ideológicas. Interessa-nos, agora, principalmente a segunda acepção, posto que, se estivermos corretos, é ela que nos permite acessar, por detrás de frases feitas aparentemente inocentes e até positivas sobre o negro, vestígios nem tão sutis assim da escravatura no Brasil.*



Desenvolvemos, em outras ocasiões (Schneider 2006 e 2010), uma reflexão sobre a “ideologia”, a partir de distinção proposta por Larrain (1996) entre uma acepção *neutra* e outra *negativa* do conceito. Dito de modo sumário, Larrain demonstra que, na tradição marxista, o termo ideologia é usado alternadamente, às vezes de modo confuso, basicamente em dois sentidos bem diferentes: em uma *acepção neutra*, identificada por Larrain com o emprego do termo por Lenin, Gramsci e outros, “ideologia” significa algo como “visão de mundo que mobiliza as massas”; já na *acepção negativa*, que é aquela utilizada e popularizada por Marx e Engels, “ideologia” diz respeito a quaisquer ideias que, de um modo ou de outro, legitimam a dominação classista.

Argumentamos então que a distinção era heurística e politicamente necessária: em termos (1) analítico-operacionais, a acepção *neutra* serve para a interpretação das razões pelas quais amplos contingentes populares são eventualmente mobilizados por discursos em última análise contrários a seus verdadeiros interesses; em termos (2) políticos, para o fornecimento de “munição” temática e linguística na elaboração de discursos anti-hegemônicos potencialmente atraentes para as classes populares. A acepção *negativa*, por sua vez, serviria (1) para a desconstrução de discursos do tipo dos mencionados, buscando identificar o seu caráter mistificador subjacente, e (2) para a revelação denunciatória desse elemento mistificador subjacente.

O objetivo do presente artigo é aplicar esse modelo na análise de frases feitas, referentes ao negro e ao samba.

Antes de nos determos no exame das frases feitas, porém, é necessário apresentar de modo convincente os fundamentos da *acepção negativa*, de Marx e Engels, segundo os quais a ‘superestrutura’ é determinada, em última instância, pela base econômica. Não ignoramos os mares de tinta gastos para denunciar o caráter redutor deste modelo, bem como os esforços de autores como Lukács (1979), Gramsci (1968a, 1968b, 1978), Kosik (2002), Williams (2000) e Mészáros (2002 e 2004), entre outros, para demonstrar que a versão redutora do modelo é fruto de um equívoco interpretativo da rica proposta original, a qual, não obstante, aqui ou ali dá margens para a leitura equivocada. Não é aqui, porém, a ocasião de retomarmos esse debate em profundidade (aos interessados, ficam registradas algumas indicações bibliográficas relevantes referentes ao tema), bastando-nos expor, de modo sucinto, a ideia original: não é a consciência que determina (em última instância) o ser social, mas o contrário. Os parênteses são necessários, pois sem eles poder-se-ia pensar que a consciência não determina em nenhuma

medida o ser, o que seria um absurdo. Em nosso caso, porém, não precisamos ir tão longe: a determinação histórico-econômica do racismo não precisa ser buscada nas profundezas históricas e analíticas da “última instância”, com suas complexas e inumeráveis mediações: ela é quase mecânica, direta, superficial.

É o que Furtado (1969) e Wallerstein (2001: 67-74) demonstram de modo assaz convincente: a insofismável determinação econômica na conformação dos fenômenos moralmente abjetos da escravidão e do racismo, o primeiro tratando do Brasil, o segundo, da “economia-mundo”.

Wallerstein deixa claro que a “etnização da força de trabalho” teve por base o colonialismo, a disparidade de forças militares entre Europa e África, e a “conveniência” da escravatura negra para a economia-mundo de então, capitaneada pela Europa Ocidental.<sup>1</sup>

Aqui, porém, daremos mais atenção a Furtado, pois é do Brasil que iremos tratar.

Acreditamos que uma retomada dessa perspectiva analítica “antiga”, tantas vezes tida por superada, é necessária no momento atual, dado que, a despeito de algumas importantes contribuições, de cunho culturalista, do pensamento pós-moderno, para a compreensão e para o combate do fenômeno abjeto do racismo,<sup>2</sup> a luz que elas lançam sobre alguns de seus aspectos acaba obscurecendo outros, que são, para dizer o mínimo, igualmente relevantes, conforme tentaremos demonstrar agora.

## ECONOMIA, ESCRAVIDÃO E RACISMO

O racismo no Brasil, ainda hoje, é, *em primeira e última instância*, de fundo econômico, resquício da história da escravidão, da economia colonial, dos dispositivos limitados da Lei Áurea, e, por fim, do desenvolvimento posterior das relações de trabalho no Brasil,<sup>3</sup> na medida em que o racismo brasileiro pode ser entendido, sobretudo, como um discurso ideológico (acepção negativa) legitimador da exploração econômica do negro. Conforme ensina Celso Furtado (1969: 144), “Mais que em qualquer outra matéria, nesta [a escravidão no Brasil] dificilmente se conseguem

1 A maioria de nós aprende isso na escola, mas às vezes tenho a impressão de que esquecemos disso nas faculdades e pós-graduações, dada a centralidade que elementos extra-econômicos têm adquirido na explicação dos processos sociais por boa parte do pensamento acadêmico nas últimas décadas.

2 Por exemplo, Hall (1996a e 1996b).

3 Pressuposto que também conduz a um entendimento do caráter político contra-hegemônico das lutas anti-racistas, o que envolve tanto os interesses (econômicos e políticos) de classe, por exemplo dos abolicionistas brancos, quanto o óbvio interesse de classe dos negros, antes escravos, hoje “livres”, embora, na sua maioria, pobres.

separar os aspectos exclusivamente econômicos de outros de caráter social mais amplo. [...] Prevalencia então a ideia de que um escravo era uma “riqueza” [...]

Mais adiante, Furtado (146-7) acrescenta, citando como exemplo a região do nordeste brasileiro no momento seguinte à abolição da escravidão:

Os escravos liberados que abandonaram os engenhos encontraram grandes dificuldades para sobreviver. Nas regiões urbanas pesava já um excedente de população que desde o começo do século constituía um problema social. Para o interior a economia de subsistência expandira a grande distância e os sintomas de pressão demográfica sobre as terras semi-áridas do agreste e da caatinga se faziam sentir claramente. (...) seria difícil admitir que as condições materiais de vida dos antigos escravos se hajam modificado sensivelmente, após a abolição, sendo pouco provável que esta última haja provocado uma redistribuição de renda de real significação.

As mudanças estruturais pelas quais passava a economia brasileira não melhoraram substancialmente a posição econômica do negro, no que pese o valor inquestionável de sua emancipação legal. O racismo posterior é um resquício destes tempos, no qual massas de deserdados, excluídos da ultrajante economia formal, viram-se diante de uma economia informal não menos ultrajante: a posição classista subordinada do negro continuou no “trabalho livre” em uma economia capitalista periférica e excludente, posto que, além da pífida herança da discriminação racial, não lhe foi disponibilizado o “capital” cultural escolar, técnico e comercial trazido por boa parte dos imigrantes italianos, espanhóis, japoneses, judeus etc. para competir em posição de igualdade na emergente, ainda que incipiente, economia urbana de comércio e serviços.<sup>4</sup> Quanto à economia rural de

4 A este respeito, Furtado ensina que, sob a escravidão, o que predominava na economia agrário-exportadora brasileira (cana, cacau, algodão) era antes o caráter extensivo da produção do que seu caráter intensivo (isto é, do que sua taxa de produtividade, cujo aumento pressupõe maiores investimentos em qualificação profissional e aperfeiçoamento das técnicas e recursos produtivos – leia-se maquinaria), graças tanto as características técnicas da produção – vastas extensões de terra disponíveis, investimento modesto em maquinaria etc. – quanto à relativamente baixa elasticidade da demanda mundial em relação às altas taxas de lucro obtidas durante longos períodos. Esta estrutura estável foi severamente abalada, entre outros fatores, pelas posteriores flutuações do preço dos produtos brasileiros no mercado internacional, pela maior competitividade de outros centros produtores dos mesmos produtos e pelo aumento da demanda interna por bens e serviços importados (devida ao crescimento demográfico de uma classe média urbana), tornando-se economicamente decadente. Essa longa tradição de baixa exigência de qualificação profissional deixou o ex-escravo em desvantagem no emergente

subsistência, já havia poucas terras sem dono por ocasião da Lei Áurea. Agregue-se a estes fatores a longa tradição cultural do racismo, que serviu durante todo o período da escravidão para legitimá-la ideologicamente (acepção negativa) aos olhos da classe dominante branca e cristã, para a qual o negro<sup>5</sup> era *inferior* nos costumes, na religião e biologicamente – é impossível não ver que a representação ideológica do negro como inferior atendia ideologicamente, *antes de mais nada*, embora não exclusivamente, aos interesses econômicos da classe dominante – e entenderemos, ao menos em parte, sua sobrevivência marcante na cultura brasileira.<sup>6</sup> Assim, o racismo agiria como *reforço* e justificativa *ideológicos* da reprodução da subordinação de classe do negro.

## ECONOMIA, SAMBA E RACISMO

O samba só começou a tornar-se legítimo aos olhos da classe dominante branca com a emergência da indústria cultural no Brasil,<sup>7</sup> isto é, quando começou a tornar-se fonte de lucros, embora, para tanto, teve que ser em grande medida descaracterizado formalmente (ou, para não soarmos puristas, recaracterizado), no estilo do canto (mais empostado e aveludado do que nas rodas de samba, para satisfazer o gosto burguês que seguia as tendências da França ou da Itália), nos arranjos e orquestrações (já nesta época influenciados, graças ao cinema e ao rádio, pelo jazz norte-americano) etc. Até então, o carnaval do branco e o carnaval do negro – ou dos ricos e dos pobres – eram duas expressões culturais que ocupavam espaços geográficos, econômicos e simbólicos radicalmente distintos.<sup>8</sup> Conforme expõe Alvaíade (1913 – ?), negro, nome de destaque dos primórdios da Portela e um dos fundadores da União Brasileira dos Compositores, quanto à primeira vez que assumiu a função de “anfitrião” da Escola: “A minha prova de fogo foi em 1934. Foi uma festa na Portela e recebemos a visita de uns doutores, coisa muito rara na época em uma escola de samba.” (apud Cabral, 1979: 10)

mercado de trabalho urbano. Ver Furtado, op. cit.

5 E o índio: Cf. Larrain (2000: 49)

6 A sobrevivência camuflada do racismo mereceria um estudo à parte. Suponho que seu caráter não explícito advenha em parte dos conflitos entre, de um lado, os interesses econômicos – tanto os de exploração da classe dominante quanto os de competição das classes subordinadas – e o preconceito arraigado e, de outro, o ideário cristão que prega que todos são filhos de Deus, portanto iguais, bem como o ideário liberal da igualdade de oportunidades, para não falar do ideário socialista, no qual a discriminação racial tampouco tem espaço. Creio que a presença crescente e a convivência próxima de amplas camadas da população branca nos mesmos extratos sociais onde os negros são a maioria também devem ser consideradas.

7 As primeiras gravações de música no Brasil datam da última década do séc. XIX; a radiodifusão musical, da década de 20 do séc. XX). Cf. Tinhorão (1981: 20 e 39).

8 Cf. Tinhorão (1975)



# “A mulata samba melhor que a loira”

A negação da existência do racismo seria outro recurso *ideológico* que visaria inibir as ações políticas contra-hegemônicas de cunho étnico,<sup>9</sup> entendendo-se em ambos os casos o termo *ideológico* em sua acepção negativa. Discursos anti-racistas, por sua vez, só seriam ideológicos em sua dimensão negativa na medida em que mascarassem o fundo de classe do problema no Brasil. Por outro lado, para que se desenvolvam ações políticas taticamente eficazes, é fundamental compreender a força, a complexidade e a especificidade do discurso racista, do discurso que nega a existência do racismo no Brasil e do discurso anti-racista *inclusive no que eles possuem de independentes* das relações de poder econômico, ou melhor, das relações de poder econômico atuais, posto que defendemos a tese de que, ainda nesses casos, sobrevivem como resquícios e desdobramentos ideológicos (complexamente mediados por outros fatores etc.) de relações de poder econômico passadas. Em outras palavras, *não basta* insistir no que o racismo tem de legitimador da dominação classista, ou na falsidade das afirmações de que o negro é inferior e de que o racismo não existe de fato no Brasil (embora não se deva nunca abandonar esta postura crítica): cumpre também investigar como se constroem tanto os discursos racistas, os anti-racistas e os que negam a existência do racismo, ou seja, qual é a sua lógica interna, de que modo *fazem sentido* para aqueles que os enunciam, (inclusive para as suas vítimas, que eventualmente os reproduzem); em outras palavras, qual é a sua dimensão ideológica na acepção *neutra*, se o que se visa é a sua desconstrução ou, no caso dos

9 O argumento socialista da importância da subordinação da questão étnica à luta classista também corre o risco de revelar certo racismo mascarado: na negação do caráter transclassista da questão racial. Por sua vez, o discurso emancipatório de cunho exclusivamente étnico corre o risco de perder de vista o aspecto classista que atravessa a questão.

discursos anti-racistas, seu aprimoramento.<sup>10</sup>

## FRASES FEITAS

Seguem duas sugestões de discursos de fundo étnico – que bem podem ser entendidos, na acepção neutra, como expressões ideológicas orgânicas, na medida em que se encontram praticamente reificados na superestrutura do senso comum e legitimam práticas correntes “necessárias à uma determinada estrutura”, mas também na acepção negativa, como formas de mascarar a realidade –, a serem submetidos à análise e à crítica. Metodologicamente, considerados os limites de tempo e de recursos para o desenvolvimento deste trabalho, isto implica no levantamento de *hipóteses verossímeis*, orientadas de um lado pela observação empírica – não sistemática – da relação entre os discursos e a posição social dos emissores em um contexto sócio-histórico dado (o Brasil contemporâneo), e de outro pelo pressuposto teórico de que esta relação é necessariamente um desdobramento complexo (não um reflexo mecânico) da luta de classes. Cumpre aqui lembrar que os exemplos

10 A psicanálise pode ser uma ferramenta teórica útil para uma hermenêutica dessas articulações discursivas, entendidas agora como ideológicas na acepção neutra do termo. A psicanálise através de um estudo que contemple a construção afetiva e simbólica inconsciente 1) do estereótipo – sobretudo a relação sado-masoquista que se estabelece nas práticas e discursos racistas. Essa relação destacada por Gilberto Freyre, diretamente influenciado pela obra de Freud, entre as sinhas e as mucamas, em Casa Grande e Senzala. Neste caso, mais uma vez, embora as relações de poder econômico delimitem as condições materiais para certas práticas e elaborações simbólicas possíveis (não haveria sinhas e mucamas se não houvesse escravidão, que era antes de tudo uma instituição econômica, uma forma específica de divisão do trabalho), e isso justifica que se pense o fator econômico em termos de determinação em última instância, elas não explicam sozinhas as especificidades e complexidades destas elaborações e práticas. Ver Bocayuva (2001).







# “A loira samba tão bem quanto a mulata”

que seguem se pretendem **ilustrativos** e de modo algum conclusivos.

## 1. “A MULATA SAMBA MELHOR QUE A LOIRA”

– *análise* (ou abordagem neutra): o discurso valoriza, numa afirmação esteticamente positiva, o talento artístico da mulata, bem como reflete a conquista da aceitação social, inclusive pela etnicidade dominante branca, do samba (identificado com a cultura negra), outrora marginalizado, hoje consagrado como símbolo privilegiado da cultura nacional. É o que há de *verdadeiro* em um discurso hegemônico que *faz sentido* ao ser reproduzido tanto pela etnicidade dominante quanto pela subordinada. Pois o fato de o samba ter se tornado símbolo nacional representa uma conquista importante da cultura negra, tanto no mercado de trabalho quanto no que Bourdieu (1999) chama de mercado das trocas simbólicas, conquista esta que se reflete na sentença “a mulata samba melhor do que a loira”. Deste modo, ao representar um determinado aspecto da realidade, sem distorcê-la, o discurso possui uma dimensão ideológica na acepção neutra.

– *crítica* (abordagem negativa): o mascaramento e a distorção que se pode identificar neste mesmo discurso baseiam-se na hipótese de as relações desenvolvidas no Brasil entre raça e classe terem produzido representações nas quais o valor esteticamente positivo da sambista negra ou mulata tende a reduzi-las em sua totalidade psicológica e social a este valor, aceito mas subordinado na hierarquia social – econômica e simbólica –, reforçando o estereótipo de que a mulata só é boa para o samba (e para o sexo, dada a forte sensualidade da dança); para a etnicidade dominante branca, identificada com a classe dominante, embora o mesmo (ou quase) valha para o(a) branco(a) das classes subordinadas,

a valorização de uma qualidade redutora nas relações de poder, econômicas e simbólicas, legitima a conservação da mulata na posição subordinada do sambista em geral dentro do mercado de trabalho, inclusive no diretamente campo artístico e midiático, bem como dentro do mercado simbólico em geral: fora do período do carnaval, cujos lucros financeiros, por sinal, mal chegam às mãos dos sambistas, negros(as) e mulatos(as) do samba normalmente ocupam posição periférica no mercado (tanto em termos econômicos como de exposição e prestígio) brasileiro, inclusive no mercado midiático.<sup>11</sup> E a hipótese de a mulata *sambar melhor*, admitindo-se que seja, como a observação indica, verdadeira, ao invés de ser entendida como resultado do costume e da prática, o que pode, creio, ser demonstrado, adquire ainda contornos pseudo-científicos biologizantes e essencialistas de raça. Por fim, a consagração simbólica da mulata durante o carnaval pode ainda criar, tanto na etnicidade dominante quanto na dominada, a *falsa consciência* de que não há racismo no Brasil, ao mesmo tempo em que mascara a realidade de sua subordinação classista no resto do ano.

– *projeto*: políticas culturais poderiam incentivar o aspecto “verdadeiro” do discurso, denunciando porém o seu caráter reducionista, insistindo no caráter histórico e cultural da dança da mulata e desmontando o argumento biológico racista; e buscando oferecer alternativas de integração social não subalternas à mulata, às quais se poderia chegar seja através dos sistemas de cotas nas universidades e, antes de mais nada, da melhoria do ensino público fundamental e secundário,<sup>12</sup> seja através de um maior

11 Salvo exceções pontuais. O novo pagode também representa uma notável exceção a esta regra. Não entraremos aqui no mérito da crítica musical ou do aspecto ideológico das letras.

12 Dado que os negros e mulatos, por se encontrarem majoritariamente situados nos estratos mais baixos das relações de poder, isto é, por receberem uma

investimento nos meios de produção do samba para além do controle da máfia do bicho e dos imperativos da indústria cultural, por exemplo com o recurso de uma legislação que assegure uma remuneração democratizada dos direitos de imagem do carnaval, um maior controle dos sambistas (músicos e dançarinos) dos espaços de show, incentivos à criação de selos comunitários, a valorização de rádios comunitárias etc.. Essas políticas podem ser desenvolvidas tanto pelo Estado quanto por organizações comunitárias, ONGs etc. Exemplos aparentemente bem sucedidos deste tipo de iniciativa são os grupos Timbalada e Olodum, em Salvador, Bahia, ou Afro-Reggae, de Vigário Geral, no Rio. Sob uma perspectiva estratégica, porém, não se deve perder de vista que, levando-se em consideração o poderoso vínculo histórico existente entre divisão étnica e divisão de classes no Brasil, uma democracia étnica radical só é concebível como o resultado de uma democracia social radical, isto é, com a máxima minimização da desigualdade na distribuição social de mais-valia produzida e do “capital simbólico” existente.

## 2. “A LOIRA SAMBA TÃO BEM QUANTO A MULATA”

– *análise*: diante da proliferação midiática serial de loiras (ou pseudo-loiras), dançando de um modo anteriormente reservado às negras e mulatas, este discurso pode ser entendido como uma conquista para a etnicidade dominada, tanto na medida em que seu modo de dançar e fazer música impõe-se, até na pele, à etnicidade dominante, tornando-se ainda mais hegemônico no mercado simbólico, quanto por operar uma *desessencialização* da qualidade da sambista, desvinculando-a de fatores raciais. Para a etnicidade dominante, implica igualmente na reivindicação racional do direito de proclamar-se não racista, posto que reproduz e valoriza práticas culturais de origem negra. Deste modo, mais uma vez, ao representar um determinado aspecto da realidade, sem distorcê-la, o discurso possui uma dimensão ideológica na acepção neutra.

parcela menor na distribuição social de mais-valia produzida, e pelo fato de, no Brasil, as camadas mais baixas da sociedade não terem acesso econômico ao ensino particular, que tornou-se de qualidade superior – mecanismo classista que assegura a reprodução desigual do capital cultural das diversas classes –, uma melhoria da qualidade do ensino público fundamental e secundário tenderia a aumentar o capital cultural das classes subordinadas e, assim, aumentar-lhes as chances de ascender socialmente.

– *crítica*: o mesmo discurso pode ser entendido como o mascaramento de uma expropriação cultural e econômica de uma tradição negra, comoditizada pela etnicidade dominante, que implica em uma nova concorrência por assim dizer “alienígena” no mercado de trabalho, talvez fruto do processo de proletarianização da classe média branca em curso nas duas últimas décadas, devido às novas formas de concentração de capital e à estagnação da economia brasileira das décadas de 80 e 90. Complementarmente, essa nova abundância, com o perdão do trocadilho, das dançarinas loiras vem paralela a uma norte-americanização estética e erótica das tradições brasileiras de entretenimento popular, a reboque das pressões dos EUA por expandirem seus mercados, o que inclui a indústria cultural como setor privilegiado, em termos simbólicos e econômicos (de Lady Gaga a Cláudia Leite), o que talvez não seja uma mera coincidência.<sup>13</sup> A mercantilização radical da música, da dança e dos corpos implica também uma diminuição de autonomia do campo de produção simbólica (dos compositores, músicos, coreógrafos e dançarinos), cuja liberdade expressiva torna-se radicalmente subordinada aos imperativos de ganho de escala da indústria cultural monopolista. A erotização mercadológica e a reificação reducionista em *corpos sensuais*, tanto da loira quanto da mulata, atravessa ainda, com a problemática do *gênero*, a questão étnica. E o discurso da igualdade dos dotes artísticos das loiras em um campo tradicionalmente reservado às mulatas, anda de mãos dadas com a ideia da música e da dança como inofensivos e necessários *entretenimentos*, nos moldes consagrados pela indústria cultural, que *mascaram* ao mesmo tempo: 1) a comoditização e homogeneização das tradições populares, as quais, *além* de entretenimento, possuíam e possuem outros significados e funções sociais, 2) a tendência a uma norte-americanização hiperbólica e estapafúrdia dos modos de fruição e dos modelos estéticos (via a “loirice” e os seios siliconados, entre outros fatores, como os mega-shows para milhares sobre palcos

13 Seria razoável, nessa altura, se perguntar, não como conclusão ou como pressuposto, mas somente como hipótese, até que ponto a gradual transformação do modelo ideal de etnicidade dominante brasileira do(a) branco(a) em geral para o(a) loiro(a) de olhos azuis não reflete no plano cultural a transferência da dominação direta sobre o Brasil do colonialismo português para o imperialismo anglo-saxão, primeiro através da Inglaterra e, sobretudo após a Segunda Guerra, dos EUA... podemos também enxergar aí um certo sincretismo estético/erótico no culto simultâneo às bundas (tradição brasileira) e aos seios (tradição norte-americana) avantajados, pelo menos de acordo com o senso comum.



super-equipados, as estratégias de divulgação e marketing etc.) e 3) uma reafirmação de cunho radicalmente machista do universo feminino. Pode-se ainda falar de uma expropriação de uma atividade profissional anteriormente reservada aos negros a partir do momento em que, devido à sua absorção pela indústria cultural turbinada, tornou-se mais lucrativa (hipótese sugerida por Liv Sovik).

- *projeto*: políticas culturais poderiam ser incrementadas no sentido de, sem fechar os olhos e os ouvidos para a influência estrangeira (estética, técnica e operacional), incentivar produções artísticas menos dependentes dos imperativos da indústria cultural, a partir de possibilidades intrínsecas de desenvolvimento de características locais (estéticas, técnicas e operacionais), recalcadas não por seu esgotamento formal, mas pelo poder totalizante e homogeneizante da indústria cultural, seja estrangeira ou local; e no sentido da denúncia e do combate, não ao erotismo inerente a certo tipo de dança e de música, mas da mercantilização coisificante da mulher objeto. Tomadas estas medidas (através de ações públicas, ou cooperativas etc.), talvez a dançarina loira e a dançarina mulata deixassem de competir em um mercado econômico e simbólico coisificante e passassem a competir na exploração das possibilidades formais e expressivas da dança em uma posição social menos subordinada.

Estes projetos, críticas e análises não se pretendem exaustivos ou definitivos, mas somente ilustrativos, quanto a uma possível abordagem de um dado discurso, baseada nas duas acepções de *ideologia* elaboradas neste trabalho.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bianchi, Alvaro (2008), O Laboratório de Gramsci. Filosofia, história e política, São Paulo: Alameda.

Bocayuva, Helena (2001), Erotismo à brasileira. Rio de Janeiro: Garamond.

Bourdieu, Pierre (1999), A Economia das trocas simbólicas, São Paulo, Perspectiva.

Cabral, Sérgio (1979), ABC do Sérgio Cabral: um desfile dos craques da mpb, Rio de Janeiro, Codecri.

Coutinho, Carlos Nelson (2007), Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Coutinho, Carlos Nelson [(org.) 2011], O Leitor de Gramsci. Escritos escolhidos: 1916-1935, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Furtado, Celso (1969), Formação Econômica do Brasil, São Paulo, Editora Nacional.

Gramsci, Antônio (1978), Concepção Dialética da

História, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Gramsci, Antônio (1968a), Literatura e vida nacional, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Gramsci, Antônio (1968b), Maquiavel. A Política e o Estado moderno, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Hall, Stuart (1996a), « Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity », In Morley, David; Chen, Kuan-Hsing (orgs.), Stuart Hall: Critical dialogues in cultural studies. London-New-Yoek, Routledge.

Hall, Stuart (1996b), « O que é esse “negro” na cultura negra de massa? » In Morley, David; Chen, Kuan-Hsing (orgs.), Stuart Hall: Critical dialogues in cultural studies, London-New-Yoek, Routledge.

Kosik, Karel (2002), Dialética do concreto, São Paulo, Paz e Terra.

Kurz, Robert (1993), O Colapso da Modernização, São Paulo, Paz e Terra.

Larrain, Jorge (2000), Identity and Modernity in Latin America, Cambdrige, MPG Books.

Larrain, Jorge (1996), Stuart Hall and the Marxist Concept of Ideology, in Stuart Hall: Dialogues in Cultural Studies, London/NY, Routledge.



Lukács, Georg (1979), Ontologia do ser social. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas.

Mészáros, Istvan (2002), Para além do capital. São Paulo e Campinas, Boitempo e Editora da Unicamp,

Mészáros, Istvan (2004), O Poder da Ideologia, São Paulo, Boitempo.

Schneider, Marco (2012), « Lenin e a Microsoft » , In Z Cultural, nº 2, ano VII, Rio de Janeiro, PACC / UFRJ, [em linha] disponível <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/lenin-e-a-microsoft-de-marco-schneider>, consultado em em Janeiro de 2012.

Schneider, Marco (2006), « Mídia, Política e Ideologia », In Revista Fronteiras, n. 8, jan-abr, São Leopoldo, RS, Unisinos, pp. 54-61.

Tinhorão, J.R. (1981), Música Popular: do gramofone ao rádio e TV, São Paulo, Ática.

Tinhorão, J.R. (1975), Pequena História da Música Popular: da modinha à canção de protesto, Petrópolis, Vozes.

Wallerstein, Immanuel (2001), Capitalismo histórico e civilização capitalista, Rio de Janeiro, Contraponto.

Williams, Raymond (2000), Cultura, São Paulo, Paz e Terra.





# REFLEX(Ã)O NAS SOMBRAS

Daniel Cardoso

*“Everything in the world is about sex except sex. Sex is about power.” – Oscar Wilde*

Tive, há alguns meses, uma interessante conversa com uma pessoa de origem étnica não-ocidental. Essa conversa foi, nem de propósito, sobre a utilização da palavra “escravatura” em contexto BDSM<sup>1</sup>. De acordo com ela, o uso da palavra demonstra um certo desrespeito cultural e o abuso de um privilégio branco e ocidental.

Esta é uma crítica válida. Não segue dela, porém, que se deva simplesmente abandonar a palavra – antes, motiva-nos a pensar criticamente sobre o seu uso. Este número da revista é dedicado a pensar a questão da escravidão – nas suas várias formas, mais e menos subtis, mais e menos agressivas, mais e menos criadoras de sofrimento. Então, para quê vir falar de BDSM, de práticas sexuais, de práticas de *prazer*? Dito de outra forma: não se está, com este artigo, a confundir as coisas, a menosprezar o peso e a importância da escravidão enquanto problema sócio-político?

Pretendo demonstrar que não. Como rede de poder que é, o BDSM possui, quando encarado reflexivamente, um potencial de desconstrução, catarse e análise que importa olhar mais de perto.

## BDSM, PODER E CONSENSUALIDADE

Na medida em que uma das características do BDSM tal como ele é definido hoje em dia é a consensualidade dos actos<sup>2</sup>, este perclunde a

1 Bondage [amarrar, atar, prender] e Disciplina, Dominação e Submissão, Sadismo e Masoquismo.

2 Existem duas grandes linhas gerais neste aspecto: SSC (Safe, Sane and Consensual) e RACK (Risk-Aware Consensual Kink) – respectivamente, “Seguro, São e Consensual” e “Tara consensual com percepção dos riscos” (note-se a apropriação da palavra kink e kinky). O ponto de partilha entre ambas as linhas gerais, ao nível

escravatura na sua faceta impositiva e objectificante. Porém, Pepper Mint (2007), no seu texto *Towards a general theory of BDSM and power*, demonstra que é precisamente a consensualidade que transforma o BDSM num jogo de poder explícito que, segundo o autor, “contrasta com a maior parte das formas de poder na cultura em geral, que são, na verdade, não-consensuais”.

Existe uma grande quantidade de literatura académica dita feminista que pretende fazer uma crítica das práticas BDSM, argumentando que, em última análise, o facto de existirem aparentes reproduções dos estereótipos de género empregues dentro do sistema patriarcal, implica que o BDSM não passe de uma nova estrutura de reprodução desse mesmo sistema, mascarado de *empowerment*<sup>3</sup>. Segundo esta visão (e desde já acuso a minha própria simplificação do tema), a questão da consensualidade é uma falsa questão, já que se alinha com as críticas que Angela McRobbie (2008) faz à postura pós-feminista (que vê o feminismo como *passé*), na medida em que dá a ilusão de autonomia e *empowerment* quando, na verdade, se limita a reapresentar os mesmos velhos e cansados estereótipos. Uma análise aprofundada desta questão levar-nos-ia pela espinhosa estrada de saber como é que se diferencia entre agenciamento autónomo e agenciamento ‘seguidista’ (ou outras formas de agenciamento) – mas não faço intenções de seguir por aí.

Ao invés disso, pego aqui na leitura que Maneesha Deckha (2011, p 134) faz do BDSM, à luz da teoria pós-colonial feminista. Ao empregar um método de reflexão a que chama *world-travelling*, Deckha

da nomenclatura, é precisamente a consensualidade.

3 Ou seja, que a autonomia adquirida e exercida através destas práticas é, no fundo, uma ilusão.



pretende utilizar um enquadramento para olhar para coisas pouco conhecidas, práticas não-vividas, com o reconhecimento de que apressarmo-nos a julgar [...] gera resultados erróneos, culturalmente enviesados e geralmente arrogantes, que fazem lembrar a produção de conhecimento imperialista. Este método segue três passos: examinar a nossa cultura, procurar paralelos com o tema em análise e reconhecer os posicionamentos hegemónicos na representação do tema em análise. Ao invés de argumentar a favor ou contra as práticas BDSM, Deckha (2011) faz uma comparação entre vários elementos da cultura *mainstream* ocidental e da subcultura BDSM (algo que, embora não de forma tão articulada, Pepper Mint já tinha feito no seu artigo), olhando para como também a sociedade ocidental no seu geral valoriza e aceita outras práticas de dor (de onde a autora destaca o parto, ou os desportos de alta competição) e práticas de dominação/submissão (de onde a autora destaca o trabalho de secretariado, a academia e todo o ambiente corporativo e capitalista, globalmente). O objectivo desta comparação é pensar a forma diferenciada como umas e outras práticas são tratadas por essa crítica dita feminista, buscando possíveis contradições teóricas, fruto de uma visão hegemónica e potencialmente etnocêntrica.

No fim, argumenta Deckha (2011, p 139), temos maior liberdade de escolher (ou não) seguir práticas BDSM, do que de escolher (ou não) seguir e viver num mundo capitalista. A escolha de práticas BDSM é a escolha de uma identidade e subcultura vista como subordinada e também alvo de discriminação, o que não pode ser despiciendo na forma como abordamos o assunto. Somos portanto remetidos para a questão do agenciamento – independentemente da forma como ele é avaliado, requer um exercício voluntário, explícito, de saída dos padrões estritos do “Círculo Encantado”, de Gayle Rubin (2007). Isto não faz do BDSM uma prática imanentemente feminista, ou imanentemente contestatária do sistema hetero-mono-normativo patriarcal – mas igualmente não pode ser visto como imanentemente reprodutor desse mesmo sistema sem se abolir, no processo, a autonomia identitária e erótica dos sujeitos envolvidos.

Assim sendo, e para voltar à questão da consensualidade, também ela não pode ser julgada aprioristicamente, apenas contextualmente – existem formas de coerção que nem a negociação consensual em contexto BDSM consegue obviar; existem limites pessoais que nem sempre conseguimos perceber ou saber *a priori*; existem capacidades e práticas que nem sempre sabemos que nos serão prazerosas; etc. A reflexividade que existe no processo é fundamental para se compreender até que ponto a autonomia dos sujeitos está a ser utilizada de uma forma *empowering*, ou apenas como máscara para reforçar dinâmicas potencialmente nocivas.

## A CULTURA MAINSTREAM NA CAIXA DE AREIA

Na medida em que se verifica esta condição de reflexividade nas práticas BDSM, este fornece-nos “as ferramentas para fazer *sandboxing*<sup>4</sup> às dinâmicas de poder [*mainstream*]” (Mint, 2007). Isto não é o mesmo que dizer que o poder em contexto BDSM está divorciado do resto do mundo em geral – muito pelo contrário. A “principal operação de poder do BDSM é um reclamar ou utilizar das dinâmicas de poder *mainstream* não-consensuais”, e é de lá que vêm a esmagadora maioria das práticas BDSM. Tal como no mundo da informática, também aqui este *sandboxing* tem uma série de utilidades práticas.

Pepper Mint (2007) aponta quatro grandes áreas em que este *sandboxing* pode ser empregue:

1. Para testar dinâmicas de poder (e.g.: será que consigo lidar com *ter* poder, ou com *entregar* poder?)
2. Para limitar dinâmicas de poder problemáticas (e.g.: como é que práticas de Dominação/submissão<sup>5</sup> me podem fazer questionar a forma como pratico a minha masculinidade?)
3. Para separar determinados papéis de poder do seu carácter não-consensual (e.g.: como é que posso alterar as minhas práticas de género, estar sob a égide de uma figura de poder, ter acesso ao ‘outro lado’ de forma consensual?)
4. Para criar novas formas de poder (e.g.: será que um fetiche por látex é sexo?; e será que interessa se é ou não?; será que não se pode também constituir uma família BDSM?)

No contexto deste artigo, o ponto principal é o 3º – a separação da ideia de escravatura daquele que é o seu contexto mais habitual (a escravatura forçada). Mas quero abordar este ponto passando, entretanto, pelos outros. Embora esta distinção enunciativa tenha valor analítico, é importante não esquecer que todas estas facetas das operações e interacções de poder entre a cultura *mainstream* e as práticas BDSM não são realmente separáveis, interagindo entre si.

4 Um termo que vem da informática, e que implica executar um programa em isolamento de todos os outros a operar no mesmo sistema operativo, de forma a limitar o impacto ou resultados indesejados da operação desse mesmo programa (e.g.: impedir um vírus informático de infectar o sistema operativo, mesmo ao ser executado).

5 Por Dominação entenda-se a pessoa que está a cargo da organização do que se passa naquela cena ou relação, quem pode dar as ordens e exigir obediência; do lado da submissão está a pessoa que obedece e defere perante alguém que se identifica como Dominador/a.

# Ao passear na rua, de coleira e trela, é possível descobrir e alargar horizontes que, de outra forma, se arriscariam a ficar nas sombras, sem reflex(ã)o.

Relações de género, relações de sexo, de orientação sexual, de profissão, etnia, estatuto sócio-económico, critérios de vestimenta, de postura corporal, de linguagem, de olhar, de corpo, de uso de instrumentos – (quase) tudo está aberto à negociação (que, lembre-se, deverá ser reflexiva) e, portanto, à problematização (não podia deixar aqui de piscar o olho à Judith Butler (1999)). Agora poderão criticar: mas o que é que uma mulher ser submissa numa cena BDSM com um ou mais homens apresenta de desafio às questões de género e de patriarcado? A resposta mais simples será esta: a submissão da mulher numa cena assim terá que ser negociada, tendo em vista a vontade da mulher em questão, bem como de todas as outras pessoas envolvidas. Certamente que tal não acontece no dia-a-dia, onde os padrões normativos são isso mesmo: normativos, presentes e não-negociáveis, na sua maior parte, com o detalhe que podem ser dentro de uma cena BDSM. Na medida em que o BDSM trabalha com imensos estereótipos, possibilita que se olhe para esses estereótipos como sendo isso mesmo, favorecendo potencialmente a sua desnaturalização.

É assim que uma caixa de areia funciona: escolhemos o que entra e o que não entra, quando começar e quando acabar, quais os limites e qual o alcance do que lá dentro acontece. Da mesma forma, estamos dentro da caixa a fazer coisas, e fora dela, a olhar para o que lá acontece – isso ajuda a preparar para quando não temos ocasião de implementar esse espaço de segurança.

## JOGAR NAS SOMBRAS

Easton e Hardy (2001, 2003) falam de *shadow play* – jogar nas sombras – como uma forma de praticar BDSM, em cenas que “entram em território psicológico profundo”, como é, por vezes, o caso

de cenas adulto/criança ou o recriar de traumas pessoais. Dentro desta categoria entram também as oportunidades de “explorar opressões histórico-sociais, como a escravatura, a queima de bruxas, a Inquisição ou o Holocausto” (2003).

Os desejos que sentimos mas não são aceitáveis – perante a sociedade, ou perante nós mesmos – ou as experiências que pertencem àquilo a que estas autoras chamam “a sombra” são, pela sua natureza, elementos para os quais dificilmente se tem uma oportunidade culturalmente aceite de lidar, ou de transformar em práticas e discursos. O espaço de uma cena BDSM permite uma exploração dessas fantasias, desses medos, desses traumas – permite uma catarse erótica, e a transformação de várias formas de sofrimento em “compreensão, cura ou resolução” (Easton & Hardy, 2003).

Embora a experiência de alguém que esteja como *top*<sup>6</sup> ou como *bottom*<sup>7</sup> numa determinada cena varie, jogar nas sombras pode fornecer-nos uma possibilidade de lidar com temas que são, mais do que frequentemente, mantidos em silêncio, ou em que o discurso sobre esses temas é rigidamente vigiado e codificado. Jogar com a escravatura pode então representar uma forma de reflectir corporalmente, esteticamente, psicologicamente, (in)directamente, sobre quais são as nossas práticas que recuperam ou combatem esse elemento da História (e das histórias diárias, presentes), quais são as práticas que nos permitem criticar a escravatura, e mesmo quais aquelas que nos permitem conquistar, pessoalmente, esse tabu.

Aqui, tanto uma pessoa ocidental como uma

6 Termo utilizado para quem, numa sessão, toma o lugar dominante.

7 Termo utilizado para quem, numa sessão, toma o lugar de submissão.



pessoa não-ocidental podem tomar o papel do escravagista; aqui, tanto uma pessoa ocidental como uma pessoa não-ocidental pode tomar o papel do escravo; tanto um homem cisgénero<sup>8</sup> como uma mulher cisgénero o podem fazer. Cada pessoa terá as suas razões para querer adoptar uma ou outra posição dentro da cena – ou mesmo alternar entre uma e outra, consoante a narrativa que queira impor à situação! – mas o importante é que a base destes jogos nas sombras se encontra no equilíbrio de responsabilidade e consensualidade entre dois ou mais sujeitos eróticos, investidos em procurar reflectir sobre experiências passadas, presentes e futuras.

## EXCURSO

Isto vai contra o que Fátima Freitas (2011) defende no número anterior desta mesma publicação. A autora afirmou que “No BDSM se entende que a entrega é de amb@s e que o sub é quem ‘comanda’ na verdade, pois é est@ que estabelece os limites e as práticas a serem realizados pel@ dom/me.” Esta afirmação, dentro do contexto da análise foucauldiana, causa estranheza – se a “entrega é de amb@s”, então certamente esta entrega representará uma circulação de poder que é, de facto, de “amb@s”. Afirmar que apenas quem está na posição de submissão tem o poder real – uma palavra que certamente faria Foucault (Foucault, 1994) olhar com suspeição – é esquecer que, na medida em que estamos perante dois ou mais sujeitos que acordam uma determinada cena, e estabelecem os limites da sua intimidade, qualquer dos sujeitos tem também a liberdade de se retirar dessa mesma cena. Tivesse apenas a pessoa submissa o “poder real”, e a pessoa dominadora não seria mais do que um objecto de execução das fantasias eróticas da pessoa submissa – e aqui, se trocássemos a perspectiva para a da pessoa dominadora, iríamos encontrar a pessoa submissa também apenas como um acessório de prazer. Se recorrermos à conhecida prática da “palavra de segurança” – uma palavra previamente combinada que faria a cena parar, independentemente das razões – vemos que qualquer pessoa, em qualquer cena, pode fazer essa mesma cena parar. Uma pessoa dominadora tem gostos e desgostos que podem ser tão específicos quanto os de uma pessoa dominada; e antitéticos face aos desta, até.

É verdade que a visão de que cada papel é apenas um instrumento na mão do seu aparente antípoda se assemelha ao que Deleuze (1989) comenta sobre os sádicos, os masoquistas, e as relações entre estes: que um sádico nunca quereria encontrar-se com um masoquista, ou vice-versa, porque o prazer que o masoquista derivaria estragaria o prazer do sádico, e a ausência de limites de um sádico destruiria a experiência do masoquista.

Porém, ao invés de argumentar que existe então um desequilíbrio constituinte na experiência BDSM, prefiro argumentar que aquilo de que Deleuze fala pouco tem que ver com o que se pode caracterizar como uma “experiência BDSM”, do ponto de vista da constituição de sujeitos auto-identificados como tal. Alguém que se identifique como “sádico” ou como “masoquista” (ou como “top”, “bottom”, etc...) não se encontra numa linha de continuidade com as personagens Sadianas, ou de Sacher-Masoch. A par de outras identidades sexuais, também o sado-masiquismo e as outras práticas associadas ao actual BDSM se têm vindo a redefinir longe da psiquiatrização (Foucault, 1994, 2000) e patologização dos comportamentos sexuais considerados “desviantes”.

Existem pessoas que praticam as chamadas relações BDSM 24/7 (“vinte e quatro sobre sete”, ou seja, permanentes), em que os papéis de escravatura e de posse estão fixos e penetram todo o quotidiano da vida dessas pessoas; outras há que limitam as suas sessões ou cenas a espaços e tempos definidos, com despertador incluído para saberem quando chega a altura de terminar. Importam pouco, creio, estas variações de estilo ou preferência – cada uma tem os seus desafios específicos e as suas características próprias, que se adaptam às necessidades e constrangimentos de vida das pessoas em questão, ou que são produto disso mesmo.

Ressalvo, no entanto, uma coisa: não é por alguém fazer *bottoming* numa sessão BDSM que envolva a temática “escravatura” que passa automaticamente a ter acesso à experiência que alguém escravizado teve. O objectivo, e o argumento que aqui se faz, não é esse. Da mesma maneira, alguém que faz *topping* numa cena desse género também não se transforma num digno representante de um qualquer império

colonial. Não é a mesma experiência, mas também não é a ausência de experiência. Não é um ponto de chegada, ou de partida, mas antes um ponto de passagem num percurso de reflexividade, que elícita emoções fortes, que coloca as pessoas que participam num momento de fragilidade extrema, que pode também ser um momento de cura extrema, usado para auto-crítica, crítica histórica, pesquisa filosófica, corporal, identitária.

Poder. Todos os dias o praticamos, todos os dias somos praticados por ele, dispostos por ele, ao passo que dispomos dele, com ele, através dele. São raros os momentos de que dispomos para congregar, numa situação, um processo de evisceração e reimplementação arbitrária (ou antes, arbitrada: consciente e definida) dos modos como o poder afecta vontades, desejos, prazeres, corpos, história(s), culturas. Ao reaplicar práticas, adjectivos, insultos, dores e privilégios de forma decidida e não-determinística, demonstramos como o poder, na sua forma presente, não é senão transiente, igualmente arbitrário, e definitivamente não-natural. É possível, assim, voltar à lista de há pouco, e reencontrar nestas práticas exemplos e facetas das várias linhas que ligam BDSM a práticas de poder, e usar essa percepção para mobilizar cada uma das linhas ao encontro de tarefas críticas de reflexão, de prazer, de rearticulação. Ao passear na rua, de coleira e trela, é possível descobrir e alargar horizontes que, de outra forma, se arriscariam a ficar nas sombras, sem reflex(ã)o.

*“Eu acho que o S&M é [...] a criação de novas possibilidades de prazer, que as pessoas não faziam ideia que existiam.*

*Pode-se dizer que o S&M é a erotização do poder [...]. Claro que existem papéis, mas toda a gente sabe bem que esses papéis podem ser revertidos [...] ou, quando os papéis são estáveis, sabe-se sempre bem que é sempre um jogo.” (Foucault, 2000)*

#

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Butler, J. (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1st ed.), Routledge.

Deckha, M. (2011), *Pain as culture: A postcolonial feminist approach to S/M and women’s agency*. *Sexualities*, 14(2), pp. 129-150, doi:10.1177/1363460711399032

Deleuze, G., & Sacher-Masoch, L (1989), *Masochism*, Zone Books.

Easton, D., & Hardy, J. W. (2001), *The New Bottoming Book*, Greenery Press.

Easton, D., & Hardy, J. W. (2003), *The New Topping Book*, Greenery Press.

Foucault, M. (1994), *História da sexualidade I - A Vontade de Saber*, Lisboa, Relógio d’Água.

Foucault, M. (2000), « Sex, Power and the politics of Identity », In P. Rabinow (Ed.), *The essential works of Michel Foucault, 1954-1984, Subjectivity and truth* (Vol. 1, pp 163-173), London, Penguin.

Freitas, F. (2011), « Sadomasoquismos e pornografia », In *Revista (In)visível*, Edição Zero, pp. 36-43.

Hegel, G. W. F. (1998), *Phenomenology of spirit*, Motilal Banarsidass Publ.

McRobbie, D. A. (2008), *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change*, Sage Publications Ltd.

Mint, P. (2007, Junho 11). *Towards a general theory of BDSM and power*. *freaksexual*. Blog, [em linha] disponível em <http://freaksexual.wordpress.com/2007/06/11/towards-a-general-theory-of-bdsm-and-power>, consultado em 31 de Dezembro de 2011.

Rubin, G. (2007), « Thinking Sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality » In R. Parker & P. Aggleton (Eds), *Culture, Society and Sexuality: A Reader* (2nd ed.), Routledge.

<sup>8</sup> Quando a identidade de género socialmente atribuída coincide com a subjectivamente utilizada.



**Bruno Lamas** é arquitecto urbanista, colaborador desde 2002 na elaboração de diversos planos de ordenamento territorial e de estudos na área do urbanismo. Interessado em teoria crítica urbana e no desenvolvimento do paradigma da “crítica do valor-dissociação”, dedicou a sua tese de mestrado ao tema “O Trabalho Abstracto e a Reprodução Crítica do Sentido Urbano” (Faculdade de Arquitectura – Universidade Técnica de Lisboa, 2008). Integra o círculo de leitores portugueses da revista alemã “EXIT! Crise e crítica da sociedade da mercadoria” e tem participado na organização de debates e colóquios em torno da produção teórica dessa revista, nomeadamente da crítica do valor, do trabalho, da dissociação sexual e do iluminismo.

**Cassilda Pascoal**, natural da ilha de São Miguel, nos Açores. Licenciada em Cinema com especialização em Guionismo, formação em Produção e Marketing de Audiovisuais e mestre em Política Cultural Autárquica. Vegana, feminista, anticapitalista e ativista do Bloco de Esquerda.

**Daniel Cardoso** é Doutorando em Ciências da Comunicação, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, onde investiga os usos sexualizados dos novos media por parte dos jovens portugueses. Com Mestrado na mesma área, especialização em Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias, da mesma instituição, sobre o tema Poliamor. Colabora com o Projecto EU Kids Online desde 2007. Participou em vários projectos nacionais de investigação. Lecciona na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Licenciado também em Ciências da Comunicação na FCSH - UNL. O seu site pessoal encontra-se em [www.danielscardoso.net](http://www.danielscardoso.net).

**Filipa Alvim** é Antropóloga, investigadora do CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia e doutoranda no ISCTE/IUL, com o projecto “Tráfico de Seres Humanos em Portugal – Globalização e Pânicos Sociais” (2009-2012). E-Mail: [Filipa.alvim@gmail.com](mailto:Filipa.alvim@gmail.com)

**José Nuno Matos** é Doutorando em Sociologia (ICS\_UL), tem dedicado a grande parte dos seus estudos às temáticas do trabalho e dos movimentos sociais.

**Lorenzo I. Bordonaro** é doutorado em antropologia (ISCTE, 2007) e formando em pintura pelo ArCo (Lisboa). Tem realizados intervenções artísticas na área da Grande Lisboa e em Cabo Verde. Actualmente é investigador pós-doutorado do CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Lisboa) e presidente da associação EBANO. Coordena ainda, juntamente com Ângela Nunes, o NEIJ, Núcleo de Estudos da Infância e Juventude, do CRIA. E-mail: [lorenzo.bordonaro@gmail.com](mailto:lorenzo.bordonaro@gmail.com)

**Marco Schneider** é Pós-doutorando em Estudos Culturais (PACC-UFRJ). Doutor em Ciências da Comunicação (ECA-USP). Professor da UFF, da ESPM e da Unisum. Vencedor do Prémio Mário Pedrosa de Ensaio sobre arte e cultura contemporânea (Fundação Joaquim Nabuco, Brasil, 2010) e do Concurso de Ensaio Pensar a Contracorrente (Fundação Nacional do Livro, Havana, Cuba, 2003). Possui diversos artigos publicados em periódicos científicos.

**Mário Maestri**, 63, é doutor pela Université Catholique de Louvain, Bélgica, e professor do Curso e do Programa de Pós-Graduação em História da UPF, Rio Grande do Sul, Brasil. Coordena a coleção Malungo, da UPF Editora, destinado a textos académicos sobre a escravidão colonial, atualmente no seu 22º volume. E-mail: [maestri@via-rs.net](mailto:maestri@via-rs.net)

**Marta Araújo** é doutorada em Sociologia da Educação pela Universidade de Londres e investigadora do Centro de Estudos Sociais, onde dirige a publicação electrónica com arbitragem científica-cadernos ces e lecciona em vários programas de doutoramento. Os seus interesses de investigação centram-se na (re)produção e desafios ao racismo e eurocentrismo, particularmente na educação.

**Mayra Vergotti Ferrigno** é graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, Mestra em Antropologia Social, pela mesma universidade - linha de pesquisa: concepções de natureza/cultura, humanidade/animalidade. Atua em projetos sociais e ambientais, entre os quais o coletivo Trocas Verdes, na cidade de Campinas, e organiza eventos e atividades para a divulgação do vegetarianismo e outros temas associados.

**Nuno ‘Azelpds’ Almeida** nasceu em 1975, em Lisboa. Tem formação em Jornalismo, Som e Multimédia. Artista multifacetado, participou em revistas culturais, livros de poesia e foi um dos artistas seleccionados para a 7ª edição do Festival Online de Artes Digitais (FONLAD) na área da fotografia e pintura digital. Expôs trabalhos na Galeria Ícone, em Coimbra, e fez parte da IV edição da Bienal do Porto Santo – Mostra Internacional de Arte e Contemporânea – como artista seleccionado pelo comissariado do evento na área da fotografia. Na área do vídeo, uma das suas curtas-metragens foi seleccionada para o II Festival de Curtas-Metragens de Valadares, onde conquistou uma menção honrosa, e para a edição de 2011 do Festival Silêncio. Em 2012, participa em exposições em nome individual e colectivo em bares e galerias de Lisboa como a Fábrica Braço de Prata. Email: [azelpds@gmail.com](mailto:azelpds@gmail.com). Site: <http://nunoalmeidaportfolio.weebly.com>

**Patrícia Infante da Câmara** nasceu em 1985, em Lisboa, onde fez estudos superiores em Línguas e Literaturas Modernas (variante de estudos portugueses e franceses), pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Durante os tempos de escola, passou pelo jornalismo e pelo teatro. Fez um curso de Língua Gestual Portuguesa e concluiu, em 2010, o Mestrado em Ensino de Português e Línguas Clássicas, pela Universidade de Lisboa. Estudou Grego Antigo na Université Paris-Sorbonne e sentiu-se em casa. Em 2011, expôs trabalhos de fotografia no Centro de Cultura e Intervenção Feminista, em Lisboa, no âmbito de uma iniciativa associada à obra Novas Cartas Portuguesas (1972) e em 2012 os seus trabalhos – que começam, entretanto, a integrar revistas de arte e colecções privadas – viajaram, em nome próprio e colectivo, por bares (Spock, Agito e outros) e galerias (Fábrica Braço de Prata) da cidade de Lisboa. Email: [anapatriciainfante@gmail.com](mailto:anapatriciainfante@gmail.com). Site: <http://patriciainfantedacamara.weebly.com>

**Silvia Rodríguez Maeso** é doutorada em Sociologia Política, é investigadora do Centro de Estudos Sociais onde lecciona em diversos programas de doutoramento. O seu trabalho centra-se nas áreas do racismo e anti-racismo; Eurocentrismo e a produção da História.

**Xavier Rigaux** é fotógrafo, nasceu em 1980 na Bélgica, é formado em engenharia de sistemas óticos e aos 28 anos mudou sua relação com as lentes. Depois de várias viagens aos países do sul, a fotografia se tornou uma forma de partilhar a sua fascinação pela humanidade e os seus vários modos de ser. “The beauty of the other” ou “an human poetry drawn by light” são conceitos pessoais que fazem parte do seu trabalho. Actualmente trabalha como *free-lancer*. Autodidata, adquiriu treinamento especial em fotografia na *Brussels City School*. Sua primeira exposição ocorreu em 2011 na *London’s Acquire Gallery*. Site: <http://www.xrrx.be> - E-mail: [xavier.rigaux@gmail.com](mailto:xavier.rigaux@gmail.com).

## CONSELHO EDITORIAL

**Fátima Orta Jacinto** | Doutoranda em Sociologia pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL).

**Lira Turrer Dolabella** | Doutoranda em Antropologia pelo Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA) do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL) e pesquisadora da CAPES.

**Marcelo Valadares** | Doutorando em Sociologia pelo Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra.

**Pablo Almada** | Doutorando em Sociologia pelo Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra.

**Rodrigo Saturnino** | Doutorando em Sociologia pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL) e Investigador do Centro de Estudos das Migrações e de Relações Internacionais da Universidade Aberta.

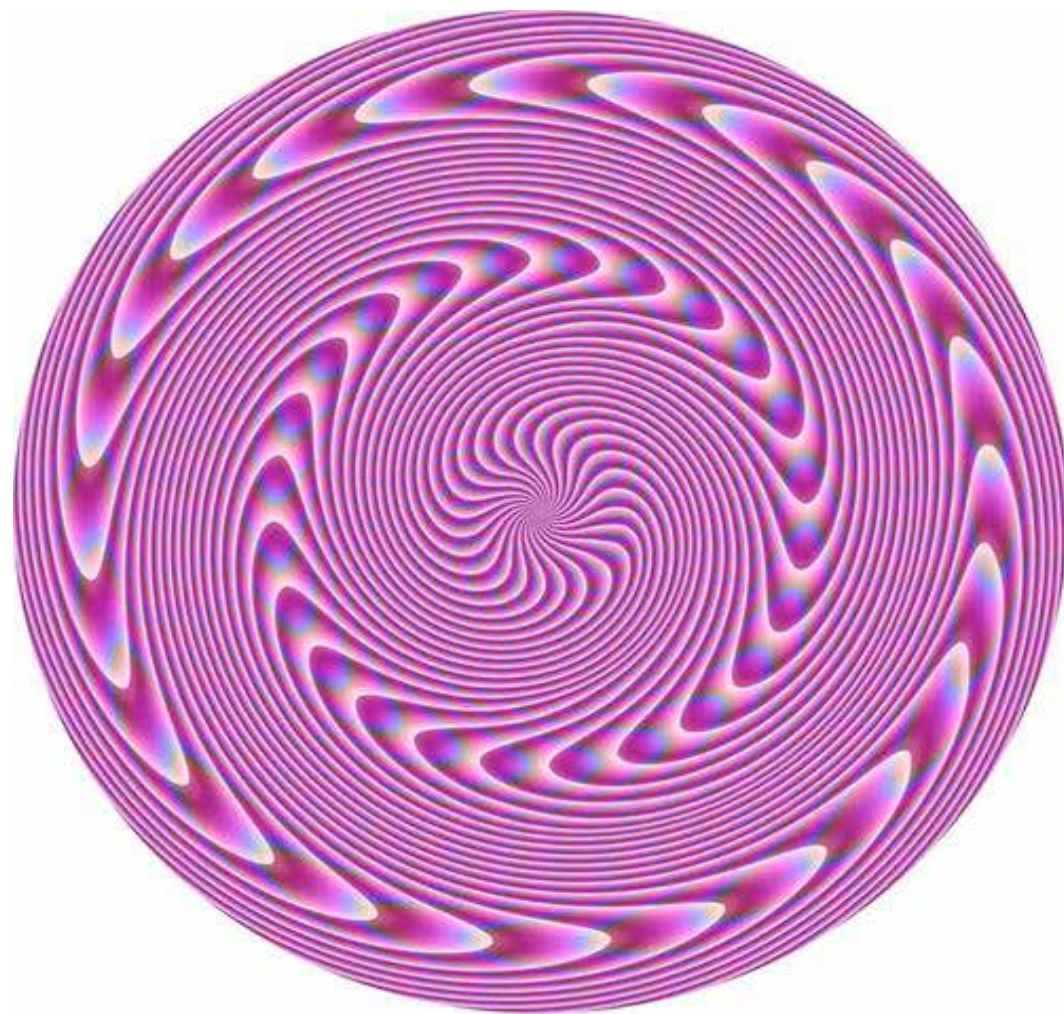
**Salomé Coelho** | Mestranda em Filosofia, na FCSH, Universidade Nova de Lisboa. Psicóloga com Curso de Especialização em Estudos Feministas, pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.



“há, de fato, alguma razão para sentir que o conceito de **liberdade** deveria ser realisticamente redefinido como o direito de ser explorado (...)”

Christopher Robert Hallpike





## CHAMAMOS À LOUCURA

Desamarremos as camisas de força. Curto circuitos nos tratamentos de choque. Convoca-se a todxs: artistas, dentistas, puristas, sociólogxs, ginecologistas e urologistas, filósofxs, arquitetxs, matemáticxs, amigxs ou inimigxs de Foucault, gente do time de Goya ou do de Baby do Brasil. O que queremos é enlouquecer em diferentes linguagens. Afinal, vivemos para debater, para relacionar, para rasgar os jornais do dia e para denegrir a normalidade das coisas. Gritar na biblioteca, nos hospícios. Loucura à sério em fotografia, imagens, artigos, reportagens e na insanidade que vier.

**Prazo limite para receção de trabalhos:** 20 de Janeiro de 2013  
**Comunicação de aceitação:** 20 de Fevereiro de 2013.  
**Consulte as normas para envio em:** [www.revistainvisivel.com](http://www.revistainvisivel.com)